

Tilburg University

Van huis uit katholiek

Elshof, A.J.M.

Publication date:
2009

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Elshof, A. J. M. (2009). *Van huis uit katholiek: Een praktisch theologisch, semiotisch onderzoek naar de ontwikkeling van religiositeit in drie generaties van rooms-katholieke families*. Eburon Academic Publishers.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

VAN HUIS UIT KATHOLIEK

Een praktisch theologisch, semiotisch onderzoek
naar de ontwikkeling van religiositeit
in drie generaties van rooms-katholieke families

Toelichting bij het omslag: Anna te Drieën.

Zoals de uitdrukking al aangeeft gaat het bij een Anna te Drieën om een afbeelding van drie personen in één voorstelling: Anna, haar dochter Maria en haar kleinzoon Jezus. Er bestaan verschillende variaties in de uitwerking van dit motief. De heilige Anna wordt aanvankelijk, in de vijftiende eeuw, staand voorgesteld met de jeugdige Maria op haar arm, die op haar beurt het Christuskind draagt. Vanaf de zestiende eeuw wordt Maria de evenknie van Anna en daarom afgebeeld als jonge volwassen vrouw naast Anna. Anna heeft dikwijls een geopend boek (de Bijbel) op haar schoot of in haar hand. In de andere hand houdt zij vaak een vrucht, meestal een druiventros. Het Jezuskind zit op de schoot van Maria of staat tussen de beide vrouwen en gaat op weg naar grootmoeder Anna.

De Anna te Drieën op het omslag dateert van circa 1500 en is afkomstig uit Zuid-Limburg, een van de streken in Europa waar de verering van de heilige Anna grote vormen aannam.

Anna te Drieën wordt ook wel de "aardse Drie-Eenheid" (Trinitas Terrestris) genoemd in tegenstelling tot de "goddelijke Drie-Eenheid" (Trinitas Caelestis). Na het Concilie van Trente (1545-1563) wordt deze titel steeds meer gereserveerd voor de Heilige Familie: Jezus, Maria en Jozef.

(bron: Wikipedia)

VAN HUIS UIT KATHOLIEK

Een praktisch theologisch, semiotisch onderzoek
naar de ontwikkeling van religiositeit
in drie generaties van rooms-katholieke families

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid
aan de Universiteit van Tilburg,
op gezag van de rector magnificus, prof. dr. Ph. Eijlander,
in het openbaar te verdedigen ten overstaan van een door het college voor promoties
aangewezen commissie in de aula van de Universiteit,
op vrijdag 6 februari 2009 om 14.15 uur
door

Antonia Johanna Maria Elshof

geboren op 10 december 1957 te Heino.

Promotor:

Prof. dr. J.B.M. Wissink

Copromotor:

Dr. J.J.C. Maas

Promotiecommissie:

Prof. dr. G. Hellemans

Prof. dr. A.M. Korte

Prof. dr. G.M. Lukken

Prof. dr. L. Boeve

Prof. dr. H. Roebben

Dr. Th. Salemink

Dr. W.M. Speelman

Deze publicatie is mede tot stand gekomen dank zij een financiële bijdrage van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg.

ISBN 978-90-5972-279-8

Uitgeverij Eburon Academic Publishers

Postbus 2867

2601 CW Delft

The Netherlands

Tel: +31 (0)15 – 2131484 / Fax: +31 (0)15 – 2146888

www.eburon.nl

Omslagillustratie: Anna te Drieën uit de H. Johannes de Doperkerk, Oud Valkenburg.

Foto: Léon van Loo, Stichting Databank Kerkgebouwen in Limburg.

Omslagontwerp: Studio Geert Hermkens, Amsterdam.

© 2008 Toke Elshof. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm op of enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgegeven schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

© 2008 Toke Elshof. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission in writing from the proprietor.

WOORD VOORAF

Als het maatschappelijk werk en het buurtwerk het vertrekpunt vormen, is de weg naar een promotie in de praktische theologie een lange.

In de keuze om theologie te gaan studeren hebben mijn ouders een belangrijke rol gespeeld. De kritische steun van mijn vader en het gebed van mijn moeder hebben veel voor me betekend. Ik dank mijn broers en zussen voor hun meeleven en twee van de broers van mijn moeder, pater Willem Jansman s.m.a. (z.g.) en pastor Bernard Jansman voor hun stimulerende houding. Mijn vrienden en vriendinnen dank ik voor hun meeleven en meedenken.

Na een aantal jaren werkzaam te zijn geweest in het pastoraat, heeft het Aartsbisdom Utrecht me in de gelegenheid gesteld om aan dit proefschrift te werken. Ik heb het als een voorrecht ervaren om de wereld van de theologische wetenschap te mogen betreden, terwijl mijn ervaringen in de pastorale praktijk op de achtergrond mee-resoneerden. Ik ben kardinaal Simonis en zijn opvolger mgr. dr. Eijk, mgr. dr. De Korte en vicaris-generaal mgr. dr. Rentinck erkentelijk voor het in mij gestelde vertrouwen. Dr. Luijten dank ik voor de belangstelling en de betrokkenheid waarmee hij als studierector mijn onderzoek heeft gevolgd.

Een bestaan als buitenpromovenda is betrekkelijk geïsoleerd. Een aantal contacten hielp me beseffen dat mijn promotiearbeid verweven is met het pastorale werk van anderen. In denk dan ook met genoegen terug aan de curabijeenkomsten van de pastores van het dekenaat IJssellanden, de bijeenkomsten van de geprofileerde catecheten in dit dekenaat en de contacten met de dekenale en diocesane dienstverleners. Clazien Broekhoff, die een deel van de tekst van het transcript heeft gecorrigeerd, ben ik daar erkentelijk voor.

In Adri Verweij en Marc Brinkhuis, die ik in verschillende periodes van mijn kerkelijke loopbaan heb ontmoet en die mijn paranimfen zijn, bedank ik alle pastores van wie ik collegialiteit heb mogen ervaren.

Mijn speciale waardering geldt die collega's die me hebben geholpen met het benaderen van de families die aan dit onderzoek hebben meegewerkt. Het slagen van heel het project was afhankelijk van de bereidheid van grootouders, van ouders en van jongeren om zich te laten interviewen. Ik ben deze respondenten uitzonderlijk veel dank verschuldigd. Die erkentelijkheid geldt ook de proefrespondenten.

Verder spreek ik mijn dank uit aan de docenten en de studenten van de theologische opleidingen die me hebben gevormd: de Agogisch Theologische Opleiding van de Katholieke Theologische Hogeschool Utrecht en de doctoraalleerroute van de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht.

Voor wat betreft de promotieroute ben ik de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg erkentelijk en met name de leden en de leiding van de promovendiclub van de vakgroep Praktische Theologie van de KTU/FKT-UvT; van het interuniversitaire Semiotische Promotieseminar; en van het Utrechtse Promotieseminar voor Religie, Gender en Multidisciplinariteit.

Graag spreek ik mijn grote waardering uit voor prof. dr. Gerard Lukken vanwege de betrokkenheid die hij bij het semiotische deel van dit onderzoek aan de dag heeft gelegd. Zijn vertrouwen in de nieuwe wegen die ik aan het bewandelen was en zijn ondersteunende suggesties daarbij hebben me erg bemoedigd.

Prof. dr. Staf Hellemans ben ik dankbaar voor de waardevolle adviezen op het vlak van de godsdienstsociologie en voor zijn hartelijke belangstelling voor de voortgang van het werk.

Ook de aandachtige, betrokken en kritische waarneming van prof. dr. Anne-Marie Korte hebben me goed gedaan.

Prof. dr. Andries Baart ben ik erkentelijk voor de interviewtraining en voor zijn concrete suggesties op het vlak van biografisch onderzoek.

Ik denk met plezier terug aan de inspirerende manier waarop dr. Hans Ettema mij en anderen inleidde in de geheimen van de greimassiaanse semiotiek en aan de hartelijkheid waarmee dr. Monique van Dijk-Groeneboer me een weg wees in kwantitatieve en kwalitatieve onderzoeksmethoden. De vriendelijke belangstelling die ik ontmoette bij de leden van de vakgroep Praktische Theologie en de staf van Luce/Centrum voor Religieuze Communicatie was erg plezierig.

Twee mensen waren heel in het bijzonder van belang: prof. dr. Jozef Wissink en dr. Jacques Maas. Ik dank hen uit de grond van mijn hart voor de ruimte die ze me boden en voor het open klimaat waarbinnen ik me mocht bekwamen in het praktisch theologische onderzoek.

De grote deskundigheid waarop zij elk op hun eigen terrein kunnen bogen, hebben ze beschikbaar gesteld. Hun openheid, hun geduld, hun vertrouwen en hun bemoediging hebben het werken aan deze studie gedragen. Ik ben blij met hun stimulans op het vlak van voortgaand onderzoek, het publiceren en het doceren.

Jozefs humor, zijn vermogen om te relativiseren en zijn gave om to the point te komen hebben me erg goed gedaan. Jacques' leraarschap vertoont veel overeenkomst met het ideaalbeeld dat Aurelius Augustinus verwoordt in zijn *De catechizandis rudibus*:

“...De gevoelens van een deelnemend hart hebben namelijk zoveel kracht dat, wanneer onze leerlingen geroerd worden door ons spreken en wij, geroerd worden door hun leren, wij in elkander komen wonen, zodat zij als het ware in ons gaan spreken en wij, om zo te zeggen, in hen gaan leren wat wij onderwijzen...”. Zijn inlevende aandacht was heilzaam.

Tot slot dank ik Hans, mijn echtgenoot. Hij heeft een groot aantal van de praktische zaken op zich genomen die met het publicabel maken van een proefschrift gepaard gaan. Ik dank hem echter vooral voor de liefde en de zorg waarmee hij steeds naast me en achter me is blijven staan.

Dit boek draag ik op aan de grootouders van onze drie kinderen:

Herman Elshof (z.g.) en Marie Elshof-Jansman,
Jan Berends (z.g.) en Marie Berends-Peters (z.g.).

Zij hebben ons van huis uit leren geloven.

INHOUDSOPGAVE

INLEIDING	1
1. DE ONDERZOEKSVRAAG: OPBOUW EN UITWERKING	6
1.1. Inleiding	6
1.2. Religieuze socialisatie in gezinnen	6
1.2.1. Onderzoeksbevindingen	6
1.2.1.1. Godsdienstpedagogie: Trees Andree	6
1.2.1.2. Godsdienstpsychologie: Fred van der Slik	8
1.2.1.3. Godsdienstpedagogie: Dorothea Timmers-Huigens	10
1.2.1.4. Godsdienstpedagogie: Alma Lanser-van der Velde	12
1.2.1.5. Godsdienstpsychologie: Lia Vergouwen	14
1.2.1.6. Praktische Theologie: Ulrich Schwab	15
1.3. Religiositeit onder jongeren	17
1.3.1. Onderzoeksbevindingen	18
1.3.1.1. De cruciale rol van het ouderlijke milieu	18
1.3.1.2. Verminderde kerkelijkheid bij jongeren	21
1.3.1.3. De samenhang tussen waardeoriëntatie en godsdienstige opvoeding	24
1.4. Samenvatting	25
1.4.1. Vijf invloedrijke factoren	25
1.4.2. Religiositeit in beweging	26
1.4.2.1. Is van ont-traditionalisering van de religiositeit sprake?	26
1.4.2.2. Is van privatisering van de religiositeit sprake?	29
1.4.2.3. Is van subjectivering van de religiositeit sprake?	31
1.5. De opbouw van de onderzoeksvraag	32
1.5.1. Aandachtspunten van dit onderzoek	32
1.5.1.1. Religiositeit in ontwikkeling: onderzoek in drie generaties	32
1.5.1.2. Religiositeit ingebed in het leven	33
1.5.1.3. Religieuze betekenisvormgeving ‘van binnen uit’	33
1.5.1.4. Religiositeit van godsdienstigheid onderscheiden	34
1.5.1.5. Religiositeit en de rooms-katholieke traditie	34
1.5.2. De onderzoeksvraag	35
1.5.3. Nadere uitwerking van de onderzoeksvraag	36
1.5.3.1. Het brede religiebegrip	36
□ Substantiële religie	36
□ Functionele religie	38
1.5.3.2. Het onderscheid tussen godsdienstigheid en religiositeit	40
1.5.3.3. Het open karakter	41
1.5.4. Het onderscheidende van de conceptualisering	41
1.5.4.1. Religie wordt niet van levensbeschouwing en zingeving onderscheiden	41
1.5.4.2. De godsdienst voltooit de religie niet op voorhand	42
1.5.4.3. De godsdienst kritiseert de religie niet op voorhand	43

1.6.	Positionering van het onderzoek in het praktisch-theologische veld	44
1.6.1.	De beschrijvende fase	45
1.6.1.1.	Objectbepaling: de huiselijke religieuze en godsdienstige praxis	45
1.6.1.2.	Empirische oriëntatie: explorerend en hermeneutisch	47
1.6.2.	De evaluatieve fase	50
1.6.2.1.	Theologische visie op de wereld	52
1.6.2.2.	Theologische visie op de rooms-katholieke traditie	54
1.6.2.3.	Theologische visie op het huiselijke leven	56
1.6.3.	De strategische fase	59
1.6.3.1.	Lagen van hermeneuse en dialoog	60
1.6.3.2.	Hermeneuse en dialoog binnen deze studie	62
1.6.3.3.	Praktische theologie en het geloof van de Kerk	63
1.6.3.4.	Hermeneuse en dialoog als aanbeveling voor kerkelijk werk	64
1.7.	Besluit	67
2.	DE CONTEXT VAN GODSDIENSTIG LEVEN EN OPVOEDEN	68
2.1.	Inleiding	68
2.2.	Modernisering van de maatschappij	69
2.2.1.	Modernisering op macroniveau	70
2.2.1.1.	Functionele differentiatie	70
2.2.1.2.	Fragmentatie en onoverzichtelijkheid	71
2.2.2.	Modernisering op mesoniveau	72
2.2.2.1.	Organisatievorming	72
2.2.2.2.	Flexibilisering en toename van de individuele verantwoordelijkheid	73
2.2.3.	Modernisering op microniveau	76
2.2.3.1.	Individualisering	76
2.2.3.2.	Chronisch zoekgedrag	76
2.3.	Modernisering van de religie	78
2.3.1.	Macroniveau: het religieuze veld	78
2.3.1.1.	Religisering	78
	□ Verzuiling en ontzuiling	79
	□ Nieuwe wegen van religieuze doorwerking	81
2.3.1.2.	Pluralisering	83
2.3.1.3.	Globalisering	84
	□ Mediatisering	85
	□ Commercialisering	86
2.3.2.	Mesoniveau: de religies	86
2.3.2.1.	Organisatievorming en flexibilisering	87
	□ Interne organisatie van de rooms-katholieke kerk	88
	□ Binding vanuit de leden ten opzichte van de kerk	89
	□ Nieuwe wegen van binding vanuit de kerk	91
2.3.2.2.	Lekenopwaardering	91
2.3.3.	Microniveau: individuele religiositeit	92

2.3.3.1.	Religieuze individualisering	92
2.3.3.2.	Religieus zoekgedrag	94
2.4.	Modernisering van het familieleven	97
2.4.1.	Macroniveau: functieverschuiving en toespitsing op affectie	97
2.4.2.	Mesoniveau: individualisering van het gezin	102
2.4.2.1.	Het ontstaan van het kerngezin	102
2.4.2.2.	Individualisering van de partnerrelatie	104
2.4.2.3.	Individualisering van de ouder-kind relatie	104
2.4.3.	Micro niveau: individualisering binnen het gezin	107
2.4.3.1.	Individualisering van het maatschappelijke optreden	107
2.4.3.2.	Individualisering binnen de partnerrelatie	108
2.4.3.3.	Individualisering binnen de ouder-kindrelatie	109
2.5.	Besluit	112
3.	METHODOLOGIE	114
3.1.	Inleiding	114
3.2.	Kwalitatief exploratief onderzoek	114
3.2.1.	Het biografische interview	115
3.2.1.1.	Subjectiviteit	116
3.2.1.2.	Intersubjectiviteit	118
3.2.1.3.	Het zoekende karakter	120
3.2.1.4.	Het lichamelijke karakter	120
3.2.1.5.	Het dialogische karakter	121
3.2.2.	Aandachtspunten voor het interviewen in dit onderzoek	123
3.2.3.	De opbouw van het interviewschema	125
3.3.	De onderzoeksgroep	127
3.3.1.	De samenstelling van de onderzoeksgroep	127
3.3.2.	De werving van de families	132
3.3.3.	De vertrouwelijkheid van de gegevens	134
3.3.4.	Betrouwbaarheid en validiteit	137
3.3.4.1.	Betrouwbaarheid	139
3.3.4.2.	Interne validiteit	139
3.3.4.3.	Externe validiteit	140
3.4.	De analysemethode	144
3.4.1.	De semiotiek	144
3.4.2.	Objectale semiotiek	144
3.4.2.1.	Twee kenmerken	144
	□ De tekstimmanente benadering	145
	□ Het instrumentarium	145
3.4.2.2.	Vier niveaus van analyse	146
	□ Het manifestatieniveau	146
	□ Het discursieve niveau	146

□	Het oppervlakteniveau	148
□	Het diepteniveau	149
3.4.3.	Subjectale semiotiek	150
3.4.3.1.	Enunciatie	150
3.4.3.2.	Enunciatieve sporen in interviewmateriaal	151
□	Enunciatie in de vormgeving van de inhoud	152
□	Enunciatie in de vormgeving van de expressie: prosodie	154
3.4.4.	De keuze voor de semiotiek als analysemethode	154
3.4.4.1.	Subjectiviteit	154
3.4.4.2.	Intersubjectiviteit	155
3.4.4.3.	Het zoekende karakter	156
3.4.4.4.	Het lichamelijke karakter	157
3.4.4.5.	Het dialogische karakter	158
3.4.5.	Drie nieuwe semiotische wegen	158
3.4.5.1.	Het operationaliseren van de lichamelijkheid	158
3.4.5.2.	Een werkwijze om grote tekstbestanden semiotisch te onderzoeken	159
3.4.5.3.	Het vergelijken van teksten met elkaar	160
3.4.6.	Semiotisch onderzoek in drie fases	160
3.4.6.1.	De eerste fase: figurativisatie en selectie van een kernfragment	160
3.4.6.2.	De tweede fase: analyse van het kernfragment en hypothesevorming	163
3.4.6.3.	De derde fase: de toetsing van de hypothesen	164
3.4.7.	Na de analyse: verbindende stappen	167
3.4.7.1.	Het verbinden van de twee parcoursen van eenzelfde interview met elkaar	167
3.4.7.2.	Het verbinden van enunciatie en religiositeit	169
3.4.7.3.	Het verbinden van de teksten met elkaar	170
□	De organisatie van tijd en ruimte	170
□	De organisatie van de lichamelijkheid	171
3.5.	Besluit	173
4.	EMPIRISCH MATERIAAL	175
4.1.	Inleiding	175
4.2.	Familie KKK	176
4.2.1.	De organisatie van tijd en ruimte	176
4.2.1.1.	De configuratie van het onkenbare	176
4.2.1.2.	De configuratie van de katholieke traditie en kerk	179
4.2.1.3.	De configuratie van familie en gezin	184
4.2.1.4.	De configuratie van de wereld	186
4.2.1.5.	De configuratie van de natuur	188
4.2.2.	De organisatie van de lichamelijkheid	189
4.2.2.1.	De prosodie	189
4.2.2.2.	De thymische dimensie	190
4.2.2.3.	De ritualiteit	192
□	Godsdienstige rituelen in het publieke domein	192

<input type="checkbox"/> Rituelen in de kerk	192
<input type="checkbox"/> Godsdienstige rituelen thuis	193
<input type="checkbox"/> Seculiere rituelen	195
4.3. Familie KKO	196
4.3.1. De organisatie van tijd en ruimte	196
4.3.1.1. De configuratie van het onkenbare	196
4.3.1.2. De configuratie van de katholieke traditie en kerk	200
4.3.1.3. De configuratie van familie en gezin	203
4.3.1.4. De configuratie van de wereld	206
4.3.1.5. De configuratie van de natuur	208
4.3.2. De organisatie van de lichamelijkheid	209
4.3.2.1. De prosodie	209
4.3.2.2. De thymische dimensie	210
4.3.2.3. De ritualiteit	212
<input type="checkbox"/> Rituelen in de kerk	212
<input type="checkbox"/> Godsdienstige rituelen thuis	215
<input type="checkbox"/> Seculiere rituelen	216
4.4. Familie KOO	218
4.4.1. De organisatie van tijd en ruimte	218
4.4.1.1. De configuratie van het onkenbare	218
4.4.1.2. De configuratie van de katholieke traditie en kerk	222
4.4.1.3. De configuratie van familie en gezin	226
4.4.1.4. De configuratie van de wereld	230
4.4.1.5. De configuratie van de natuur	233
4.4.2. De organisatie van de lichamelijkheid	234
4.4.2.1. De prosodie	234
4.4.2.2. De thymische dimensie	236
4.4.2.3. De ritualiteit	238
<input type="checkbox"/> Godsdienstige rituelen in het publieke domein	238
<input type="checkbox"/> Rituelen in de kerk	239
<input type="checkbox"/> Godsdienstige rituelen thuis	239
<input type="checkbox"/> Seculiere rituelen	240
4.5. Besluit	242
5. BINDING VAN INDIVIDUELE RELIGIOSITEIT	243
5.1. Inleiding	243
5.2. De semiotische vierkanten	243
5.3. Religiositeit en familiebinding: semantische as	247
5.3.1. De teksten van KKK	247
5.3.2. De teksten van KKO	248
5.3.3. De teksten van KOO	249
5.4. Religiositeit en generatie: klassemen en narratieve programma's	250

5.4.1.	De eerste generatie	250
5.4.1.1.	De configuratie van het onkenbare	251
5.4.1.2.	De configuratie van de katholieke traditie en kerk	252
5.4.1.3.	De configuratie van familie en gezin	254
5.4.1.4.	De configuratie van de wereld	255
5.4.1.5.	De configuratie van de natuur	256
5.4.1.6.	De organisatie van de lichamelijkheid	256
5.4.2.	De tweede generatie	257
5.4.2.1.	De configuratie van het onkenbare	259
5.4.2.2.	De configuratie van de katholieke traditie en kerk	260
5.4.2.3.	De configuratie van familie en gezin	262
5.4.2.4.	De configuratie van de wereld	264
5.4.2.5.	De configuratie van de natuur	265
5.4.2.6.	De organisatie van de lichamelijkheid	266
5.4.3.	De derde generatie	267
5.4.3.1.	De configuratie van het onkenbare	268
5.4.3.2.	De configuratie van de katholieke traditie en kerk	269
5.4.3.3.	De configuratie van familie en gezin	271
5.4.3.4.	De configuratie van de wereld	272
5.4.3.5.	De configuratie van de natuur	273
5.4.3.6.	De organisatie van de lichamelijkheid	273
5.5.	Religiositeit en kerkelijke binding: de destinatie	275
5.5.1.	De configuratie van het onkenbare	276
5.5.1.1.	Kerkelijkheid	276
5.5.1.2.	Onkerkelijkheid	278
5.5.2.	De configuratie van de katholieke traditie en kerk	280
5.5.2.1.	Kerkelijkheid	280
5.5.2.2.	Onkerkelijkheid	283
5.5.3.	De configuratie van familie en gezin	285
5.5.3.1.	Kerkelijkheid	285
5.5.3.2.	Onkerkelijkheid	285
5.5.4.	De configuratie van de wereld	286
5.5.4.1.	Kerkelijkheid	286
5.5.4.2.	Onkerkelijkheid	287
5.5.5.	De configuratie van de natuur	288
5.5.5.1.	Kerkelijkheid	288
5.5.5.2.	Onkerkelijkheid	289
5.5.6.	De organisatie van de lichamelijkheid	290
5.5.6.1.	Kerkelijkheid	290
5.5.6.2.	Onkerkelijkheid	291
5.6.	Besluit	292

6.	METHODOLOGISCHE CONCLUSIES EN HYPOTHESEVORMING OVER RELIGIOSITEIT	293
6.1.	Inleiding	293
6.2.	Het biografisch interview: subjectiviteit en intersubjectiviteit	294
6.3.	De onderzoeksgroep	296
6.3.1.	Het toevallige van de categorisering van de families	296
6.3.2.	De onderzoeksgroep: gender	298
6.3.2.1.	Evaluatie van de keuze: genderperspectief en onderzoeksgroep	299
6.3.2.2.	Evaluatie van de betekenis van die keuze voor de hypothesevorming	300
6.3.3.	De onderzoeksgroep: sociale laag	301
6.3.4.	Conclusie: de onderzoeksgroep en de hypothesevorming	303
6.4.	De greimassiaanse semiotiek	304
6.4.1.	De lichamelijkheid	304
6.4.1.1.	Evaluatie van de prosodie	305
6.4.1.2.	Evaluatie van de thymische dimensie	307
6.4.1.3.	Evaluatie van de ritualiteit	308
6.4.1.4.	Conclusie	310
6.4.2.	Evaluatie van de drie stappen van tekstanalyse	310
6.4.2.1.	De vorming van de leeshypothese en de falsificatie	311
6.4.2.2.	De verhouding tussen het enunciatieve en het enuncieue	312
6.4.2.3.	Conclusie	313
6.4.3.	De evaluatie van de waargenomen interne eenheid van elke tekst	313
6.4.3.1.	De interne eenheid van elke tekst: enunciatie	313
	□ De eenheid van katholiek geloof en leefwereld in elke tekst	314
	□ De eenheid binnen de aspecten van religiositeit in elke tekst	315
	□ De eenheid van religieuze houding en religieuze inhoud in elke tekst	316
6.4.4.	Evaluatie van de vergelijking van teksten met elkaar	317
6.4.4.1.	Het operationele vlak	317
	□ Overeenkomende kenmerken van de religiositeit: katholiciteit	318
	□ Onderzoeksbevinding of onderzoeksvooronderstelling	321
	□ Verschillen tussen de teksten: enunciatieve sporen	323
6.4.4.2.	Het theoretische vlak	324
	□ De semantische as	324
	□ Semiotiek en intersubjectiviteit	326
6.5.	Besluit: hypothesevorming	326
7.	DE ONTWIKKELING VAN RELIGIOSITEIT: AANZET TOT HYPOTHESETOETSING	329
7.1.	Inleiding	329
7.2.	Individuele religiositeit en de rooms-katholieke traditie	329
7.2.1.	De normativiteit	330
7.2.2.	De continuïteit	330

7.3.	Individuele religiositeit en de binding aan familie	334
7.3.1.	De relatieve groei van de invloed van de grootouderlijke generatie	334
7.3.2.	Familiale binding: een overeenkomst in inhoudelijk opzicht	337
7.4.	Individuele religiositeit en de binding aan generatie	339
7.4.1.	De generatietheorie	340
7.4.2.	De grootouderlijke generatie	343
7.4.2.1.	De subjectkant van de religiositeit: de verhoudingswijze in brede zin	343
7.4.2.2.	De subjectkant van de religiositeit: de verhouding tot godsdienst en kerk	345
7.4.2.3.	De objectkant van de religiositeit	345
7.4.2.4.	De objectkant en de rooms-katholieke godsdienst: over God, Kerk en wereld	346
7.4.2.5.	De objectkant en de rooms-katholieke godsdienst: over huwelijk en gezin	347
7.4.2.6.	De toegevoegde waarde van deze inzichten	350
7.4.3.	De ouderlijke generatie	351
7.4.3.1.	De subjectkant van de religiositeit: de verhoudingswijze in de brede zin	351
7.4.3.2.	De subjectkant van de religiositeit: de verhouding tot godsdienst en kerk	354
7.4.3.3.	De objectkant van de religiositeit	355
7.4.3.4.	De objectkant en de rooms-katholieke godsdienst: over God, Kerk en wereld	356
7.4.3.5.	De subjectkant van de religiositeit en de religieuze opvoeding	360
	□ Religieuze individualisering van het gezin	360
	□ Religieuze individualisering binnen het gezin	361
	□ De samenhang tussen de subjectkant en de objectkant van de religiositeit	363
7.4.3.6.	De objectkant en de rooms-katholieke godsdienst over Kerk, gezin en opvoeding	367
	□ De persoonlijke waardigheid van elk kind als beeld van God	367
	□ Het gezin als personengemeenschap met een humaniserende taak	369
	□ Het gezin als huiskerk	370
	□ Het sacramentele van de Kerk	372
7.4.3.7.	De toegevoegde waarde van deze inzichten	373
7.4.4.	De generatie van de kleinkinderen	374
7.4.4.1.	De subjectkant van de religiositeit: de verhoudingswijze in de brede zin	374
7.4.4.2.	De subjectkant van de religiositeit: de verhouding tot godsdienst en kerk	376
7.4.4.3.	De objectkant van de religiositeit	383
7.4.4.4.	De objectkant van de religiositeit en de rooms-katholieke traditie	384
	□ Katholiciteit in KKK-3	384
	□ Katholiciteit in KKO-3	386
	□ Katholiciteit in KOO-3	388
7.4.4.5.	De toegevoegde waarde van deze inzichten	390
	□ Een verschuiving in de grondkenmerken van katholieke religiositeit	390
	□ De groeiende betekenis van de katholieke traditie	391
	□ Een sacrale versus een sacramentele religiositeit	393
7.5.	Individuele religiositeit en kerkelijke binding	395
7.5.1.	De samenhang tussen kerkelijkheid en godsdienstigheid	396
7.5.2.	Godsdienstigheid en de gerichtheid op de ander	399
7.5.2.1.	Godsdienstige religiositeit en maatschappelijke betrokkenheid	399

7.5.2.2.	Ongodsdienstig-transcendente religiositeit en maatschappelijke betrokkenheid	402
7.6.	Evaluatie	407
7.7.	Aanbevelingen voor kerkelijk beleid	410
7.7.1.	Het huiselijke leven en opvoeden als vindplaats van godsdienstigheid	412
7.7.2.	De vrijwillige inzet voor het kerkelijke werk	422
7.7.3.	Verder onderzoek	427
SAMENVATTING		429
SUMMARY		442
BIJLAGE: HET INTERVIEWSCHEMA		455
LITERATUURLIJST		460
REGISTER VAN NAMEN EN ZAKEN		480
CURRICULUM VITAE		493

INLEIDING

Iemand die zegt: “Ik ben van huis uit katholiek”, bedoelt doorgaans dat hij of zij van de ouders wel iets van de katholieke religie heeft meegekregen, maar er zelf weinig meer ‘aan doet’. Katholiek zijn hoort bij het verleden. Van het geloof van de kinderjaren heeft men afscheid genomen, of men is ervan weggegroeid. In het volwassen leven ‘kan men er weinig mee’. Als het katholieke geloof in het volwassen leven een rol is blijven spelen, wordt vaak een andere formulering gekozen. Dan wordt gezegd: “Ik ben katholiek van huis uit.”

Beide uitdrukkingen geven aan dat het gezin en de familie een belangrijke rol spelen in het gelovig of niet-gelovig worden van kinderen. Die indruk wordt bevestigd door opmerkingen van pastores die aangeven dat het aandeel van de parochie in het gelovig worden van de jeugd gering is en dat de parochie hooguit aan kan sluiten op dat wat ouders zelf al doen. Dat beeld dringt zich ook op als ouders zeggen, dat ze het “uiteindelijk toch allemaal zelf moeten doen”. Dat de laatste decennia veel onderzoek is gedaan naar de rol van ouders in de religieuze opvoeding, bevestigt dat beeld: ouders spelen een centrale rol in het religieus worden van hun kinderen.

Deze studie voegt aan de rij van voornamelijk godsdienstpsychologische, godsdienstsociologische en godsdienstpédagogische onderzoeken een praktisch-theologische studie toe.

Een eerste belang van deze studie is de contextuele benadering en de interdisciplinaire opzet. De religieuze opvoeding wordt onderzocht in haar inbedding: op haar verwevenheid met het geheel van de opvoeding, op haar verwevenheid met het geheel van het huiselijke leven en op haar verwevenheid met de religiositeit binnen het huiselijke leven. Niet alleen de huiselijke religieuze opvoeding wordt onderzocht, maar de religiositeit die in heel het huiselijke leven een rol speelt, inclusief de opvoeding. De religiositeit van het huiselijke leven, inclusief de opvoeding wordt vervolgens ook contextueel benaderd: onderzocht als beïnvloed door de omgeving en van invloed op de omgeving.

Deze studie gaat vervolgens na hoe die huiselijke religiositeit zich ontwikkelt, en wel binnen drie generaties van rooms-katholieke families. In de loop van die drie generaties is het huiselijke leven en opvoeden grondig veranderd. Binnen de zich verder moderniserende maatschappij ontstaat bijvoorbeeld in het familieleven het twee generaties omvatende kerngezin. En in het religieuze domein gaat afnemende kerkelijke betrokkenheid gepaard met een plurale religieuze markt. Veranderingen op het maatschappelijke, het familiale en het religieuze vlak vormen de achtergrond waartegen het huiselijke leven en opvoeden van katholieke gezinnen zich ontwikkelt.

Deze studie heeft een interdisciplinair karakter. Zij maakt gebruik van inzichten uit de menswetenschappen, met name uit de sociologie van cultuur, gezin en godsdienst. Daarnaast spelen inzichten uit de (godsdienst)psychologie, de (godsdienst)pédagogie en de kerkgeschiedenis een rol. Ze dragen bij aan zicht op ontwikkelingen in de familiale context. Ze wijzen op ‘tekenen des tijds’¹ en vormen als zodanig een basis voor explorerend praktisch theologisch onderzoek.

¹ Deze term gebruikt Vaticanum II in haar Pastorale constitutie over de Kerk in de wereld van deze tijd: ‘Gaudium et spes’ 4.

Een tweede belang is het zicht dat deze studie geeft op het leefwereldperspectief: op de beleving van het leven ‘van binnen uit’ en op de ontwikkeling van dat leefwereldperspectief.

Met behulp van de methode van het biografische diepte-interview is verhelderd hoe rooms-katholieke grootouders, ouders en jongeren het leven en opvoeden in het gezin, het leven in de wereld en het leven binnen en van de Kerk ervaren: hoe ze het van binnen uit beleven. Met behulp van de semiotiek van de Parijse school zijn de interviewtranscripten zó geanalyseerd, dat de beleving ‘van binnen uit’ optimaal in beeld komt.

Het kenmerkt dit hermeneutisch georiënteerde onderzoek, dat het menselijke handelen wordt beschouwd als een fenomeen dat uitdrukking geeft aan een bepaalde oriëntatie. In hun handelen, in hun doen en laten geven mensen aan hoe ze hun eigen leven duiden. Ze geven er ook mee aan, hoe ze hun eigen leven ervaren als een leven dat verbonden is met het leven van anderen: het leven in de familie, het leven in de wereld en in de Kerk. De vormgeving van het leven van een individu geldt als een uiting die aan betekenisgeving binnen dat individuele leven uitdrukking geeft. In deze studie gaat het naast duidingen en interpretaties die verwoord worden en die men weet te expliciteren, ook om duidingen waarvan men zich niet bewust is, die niet met woorden worden geëxpliciteerd maar die wel belichaamd worden. In deze studie wordt beschreven hoe rooms-katholieke grootouders, ouders en kleinkinderen het leven in het gezin, in de wereld en in de Kerk vormgeven. Daarvan wordt verhelderd welke betekenissen in het geding zijn; zowel in de vormgevingen die verwoord en geëxpliciteerd worden, alsook in de vormgevingen die impliciet blijven en belichaamd worden.

Zicht op dit leefwereldperspectief en op de ontwikkeling daarvan, is van belang omdat het recht doet aan de inzet binnen families en gezinnen om in religieus opzicht geloofwaardig te zijn: zowel in het leven binnen familie en gezin, alsook in de relaties naar buiten toe: in de wereld en ten opzichte van de Kerk.

Een derde belang is methodologisch van aard. In deze studie heb ik de semiotiek van de Parijse School zó uitgewerkt dat die bruikbaar is om grotere tekstbestanden als bijvoorbeeld interviewteksten te analyseren.

Met deze operationalisering is een ruimer praktisch-theologisch belang gemoeid. Onderzoek naar religiositeit, ook naar rooms-katholieke religiositeit, heeft namelijk in een situatie van religieus pluralisme, baat bij onderzoeksmethodes die over een weg en een instrumentarium beschikken die geschikt zijn voor onderzoek dat vormen en betekenissen van religiositeit van elkaar weet te onderscheiden. Religieuze uitingsvormen die er hetzelfde uitzien, hoeven namelijk niet hetzelfde te betekenen. Met uitingen die qua vormgeving godsdienstig-religieus zijn, zoals bijvoorbeeld het gebed of een huwelijk in de kerk, hoeven geen betekenissen gemoeid te zijn die godsdienstig-religieus zijn voor het betrokken individu. Een gebed kan tot God, maar ook tot voorouders zijn gericht. Het trouwen in de kerk kan een godsdienstige lading hebben, maar ook niet-godsdienstig zijn: bijvoorbeeld aan de betekenis van de band met de familie uitdrukking geven. Zoals uitingsvormen die overeenkomen in betekenisgeving van elkaar kunnen verschillen, zo kunnen overeenkomende ervaringen of betekenissen met onderscheiden uitingsvormen gepaard gaan. De godsdienstig-religieuze ervaring van een ‘zich door God gedragen weten’ kan in geheel verschillende en ook onvermoede uitingsvormen naar voren komen: in het rozenkransgebed maar ook in het bergbeklimmen. Verschillende uitingsvormen kunnen dus aan religieuze betekenissen uitdrukking geven die met elkaar overeenkomen.

De semiotiek kan in religiositeitsonderzoek van belang zijn, omdat die bij religieuze uitingen onderscheid weet te maken tussen de vlakken van vormgeving en betekenisgeving. Deze studie heeft de mogelijkheden die deze methode biedt nader onderzocht en geoperationaliseerd. Daarmee is het praktisch-theologische onderzoek in bredere zin gediend.

Een vierde belang is, dat deze studie verheldert dat en hoe de individuele religiositeit met boven-individuele banden is verweven. Het geeft allereerst aan, dat en hoe de individuele religiositeit sporen vertoont van familiale bindingen: de religiositeit van elke generatie van een bepaalde familie vertoont overeenkomende trekken. De individuele religiositeit blijkt echter ook generatiegebonden: de religiositeit van de grootouders, van de ouders en van de jongeren vertoont trekken die generatie-eigen zijn. Daarnaast blijkt dat kerkelijkheid van grote invloed is: de religiositeit in teksten van kerkelijke katholieken lijkt op elkaar en onderscheidt zich van de religiositeit in teksten van onkerkelijke katholieken. Tot slot blijkt dat de individuele religiositeit ook kenmerken vertoont die de bindingen aan het familiale, het generationele en het institutionele overschrijden. In die gemeenschappelijke kenmerken die in de religiositeit van elke afzonderlijke tekst te zien is, tekenen zich sporen af van de katholiciteit die de teksten gemeen hebben.

Het vijfde belang is dat deze studie de nauwe verwevenheid beschrijft tussen het katholieke gezinsleven enerzijds en de rooms-katholieke traditie anderzijds.

Het brengt in beeld dat en hoe de katholieke traditie in de familiale context vorm en betekenis heeft gekregen en bij heeft gedragen aan het huiselijke leven en opvoeden. Het beschrijft ook, hoe dat door katholieken van drie generaties is ervaren. Naast de invloed van deze traditie op het leven van familie en gezin, wordt ook beschreven dat en hoe het familieleven mee vorm heeft gegeven aan de rooms-katholieke traditie: het gevormd zijn *door* het katholicisme gaat gepaard met het mee vorm geven *aan* het katholicisme. Het gezinsleven blijkt drager van de rooms-katholieke traditie: in de betekenisvormgeving van de interne relaties van gezin en familie en in de betekenisvormgeving van de relaties naar buiten toe. In de interne relaties wordt ernaar gestreefd een “intieme gemeenschap van leven en liefde te zijn” die de zending heeft “de liefde te bewaren, te openbaren en mee te delen”² en de externe relaties kennen het streven om van huis uit bij te dragen aan het leven van de maatschappij en van de Kerk. Daarmee geeft het katholieke huiselijke leven in belangrijke mate en in elke generatie op een eigen wijze, uitdrukking aan de specifieke manier waarop de Kerk leken gelovigen oproept om te participeren in de heilszending van de Kerk.

Het zesde belang is dat deze studie doet vermoeden dat het katholicisme op twee van elkaar te onderscheiden wijzen voortgang vindt. Er lijkt een ongodsdienstige, post-christelijke vorm van katholicisme te zijn ontstaan. Daarnaast is ook van voortgang van het godsdienstige katholicisme sprake. Het godsdienstig katholicisme en het meer cultureel getinte katholicisme lijken op belangrijke punten niet in elkaars verlengde te liggen.

² Dit is een deel van de formulering van Familiaris Consortio 17 over de zending van het gezin. Familiaris Consortio is de Apostolische exhortatie over de taken van het christelijk gezin in de wereld van deze tijd, van paus Johannes Paulus II uit 1981.

Deze studie wil het geloof van de Kerk verhelderen door het geloof te onderzoeken dat thuis wordt belichaamd en verwoord. Zij wil aan het licht brengen dat en hoe dit geloof verweven is met het geloof van heel de Kerk. Dat gebeurt in de hoop en het vertrouwen, dat zicht op de katholiciteit van gedoopte en gevormde onkerkelijke en kerkelijke katholieken bij kan dragen aan een kerkelijk beleid dat toekomstgericht en missionair is: dat ook in deze tijd naar een actualisatie zoekt van het geloof, dat God zich heeft geopenbaard in het leven, de dood en de opstanding van Jezus Christus en dat dit gebeuren het leven van mens en wereld in een perspectief van heil plaatst.

Dit onderzoek heet “Van huis uit katholiek”. Het wil eraan bijdragen dat de alternatieve formulering, de uitspraak “Ik ben katholiek van huis uit”, een serieuze optie wordt.

De studie is als volgt opgebouwd.

Het eerste hoofdstuk beschrijft een aantal belangrijke studies over de religiositeit en de religieuze opvoeding in gezinnen. Het gaat vervolgens in op onderzoeken over de religiositeit van jongeren. Aan de hand van die studies wordt de vraagstelling van dit onderzoek ontwikkeld en de eigen positie in het praktisch-theologische veld uiteengezet.

Het tweede hoofdstuk geeft de processen van modernisering weer die in de maatschappij, in het religieuze domein en in het familieleven doorwerken en die het huiselijke leven en opvoeden richting geven. Het verheldert dat elke generatie opvoeders in een telkens andere context voor de opgave is gesteld om het katholiek zijn vorm en betekenis te geven in het huiselijke leven en opvoeden.

Het derde hoofdstuk werkt de zoektocht uit naar methodes die zicht kunnen geven op de leefwereld: op de beleving ‘van binnen uit’. Het verantwoordt de keuze voor het biografische diepte-interview als methode om gegevens te krijgen en de keuze voor de semiotiek van de Parijse School om deze gegevens te analyseren. Ook beschrijft het de ontwikkeling van een semiotische werkwijze die recht doet aan het eigene van interviewmateriaal. Verder gaat het in op de onderzoeksgroep en op de betrouwbaarheid en de validiteit van de bevindingen van dit onderzoek.

Het vierde hoofdstuk brengt de religiositeit in beeld die in de teksten van één en dezelfde familie naar voren komt en verheldert hoe die zich binnen zo’n familie van generatie op generatie ontwikkelt. Dat gebeurt bij drie families. Die families verschillen van elkaar in de mate van kerkelijke betrokkenheid. De beschrijvingen geven per familie zicht op continuïteit en op discontinuïteit; op het vlak van de religieuze vormgeving en op het vlak van de religieuze betekenisgeving.

Het vijfde hoofdstuk laat zien dat de individuele religiositeit die in de teksten naar voren komt, sporen vertoont van familiale, generationele en kerkelijke bindingen. Het beschrijft welke de kenmerken zijn van de familiale religieuze binding; het verheldert welke kenmerken de religiositeit van elke generatie karakteriseren; en het gaat erop in hoe de religiositeit die uit de teksten van de kerkelijke respondenten naar voren komt, verschilt van de religiositeit in de teksten van de onkerkelijke respondenten.

Het zesde hoofdstuk gaat na, tot welke hypothesen het empirische materiaal leidt. Dat doet het aan de hand van de evaluatie van de gevolgde onderzoeksweg. Het komt tot hypothesevorming over de binding van de individuele religiositeit aan a) de rooms-katholieke traditie, b) de familie, c) de generatie en d) de katholieke kerk.

Het zevende hoofdstuk doet een eerste aanzet tot hypothesetoetsing, door de gevormde hypothesen te relateren aan inzichten van andere onderzoekers. Daarmee komt het tegemoet aan de in dit onderzoek gehanteerde dialogische opvatting van externe validiteit. In dit hoofdstuk wordt beschreven of en hoe in de familiale context van ont-traditionalisering, van subjectivering en van privatisering van de rooms-katholieke traditie sprake is. In de laatste paragraaf volgen aanbevelingen voor het kerkelijke beleid.

1. DE ONDERZOEKSVRAAG: OPBOUW EN UITWERKING

1.1. Inleiding

Dit eerste hoofdstuk werkt de vraagstelling van dit onderzoek uit. Daartoe gaat het in op reeds uitgevoerd onderzoek naar religieuze socialisatie. In paragraaf 1.2. komt onderzoek aan bod naar het gezin als milieu van religieuze socialisatie en paragraaf 1.3 beschrijft religiositeit onder jongeren. Van hieruit formuleert paragraaf 1.5 de vraagstelling van mijn eigen onderzoek, terwijl paragraaf 1.6 dit onderzoek positioneert in het praktische theologische veld. Ook de theologische positie die aan dit onderzoek ten grondslag ligt wordt in deze paragraaf verhelderd.

1.2. Religieuze socialisatie in gezinnen

Deze paragraaf beschrijft zes onderzoeken naar religieuze socialisatie in gezinnen. Eerst komen vijf Nederlandse studies aan bod. Drie daarvan beschrijven de situatie in rooms-katholieke gezinnen en de andere twee gaan in op de protestants-christelijke huiselijke context. De zesde bespreking betreft een Duitse studie naar religiositeit in families, die een gemengde godsdienstige achtergrond hebben³.

De meest belangrijke bevindingen van deze onderzoeken staan beschreven in 1.2.1. Datgene wat gevonden wordt hangt echter nauw samen met datgene waarnaar gezocht wordt. In de loop van de decennia blijken verschuivingen op te treden in het onderzoeksperspectief. Om de ontwikkeling van het onderzoeksperspectief in beeld te krijgen, komen de Nederlandse studies in volgorde van publicatie aan bod. In 1.4.2. worden drie belangrijke verschuivingen besproken. Deze verschuivingen vormen de eerste bouwstenen voor de eigen vraagstelling van dit onderzoek.

1.2.1. Onderzoeksbevindingen

1.2.1.1. Godsdienstpedagogie: Trees Andree

Een belangrijke studie naar godsdienstige opvoeding is het godsdienstpedagogische onderzoek van Trees Andree dat de godsdienstigheid van ouders en kinderen vergelijkt.⁴ Ze stelt dat de godsdienst als gevolg van maatschappelijke ontwikkelingen als secularisatie, ontkerkelijking en privatisering⁵ is teruggedrongen naar het privé-domein van het gezin. Als gevolg daarvan dragen ouders in toenemende mate de verantwoordelijkheid voor de godsdienstige opvoeding. Deze verantwoordelijkheid moeten zij realiseren in een kerkelijke context die door beweging en vernieuwing wordt gekenmerkt en waar bekende en collectieve voorgegeven vormen van godsdienstigheid (kerkgang, biecht,

³ Deze inventarisatie is niet volledig. Het omvat niet alle onderzoek. In de manier waarop het besproken onderzoek aan de orde komt, staat de eigen inzet van het betreffende onderzoek niet centraal. De invalshoek voor de bespreking hier is hun bijdrage aan de opbouw van de vraagstelling van dit nieuwe onderzoek.

⁴ Andree (1983) pag. 102-131. Aan dit onderzoek hebben 208 gezinnen meegewerkt die steekproefsgewijze benaderd zijn via diverse parochies in de provincie Utrecht. Het gaat daarbij om 204 moeders, 187 vaders en 202 jongeren. Bij het vergelijken gaat de aandacht uit naar leeftijds- dan wel generatiegebonden kenmerken. Om die reden worden de jongeren in drie leeftijdscategorieën onderverdeeld: 12-14 jaar, 15-17 jaar en 18-20 jaar. Het vergelijken van de godsdienstigheid van ouders met die van hun eigen kinderen was niet altijd mogelijk omdat niet alle gezinsdossiers compleet waren.

⁵ Andree (1983) pag. 45-52.

vasten- en onthoudingsdagen, huiselijke rituelen, etc.) hun vanzelfsprekende betekenis verloren hebben.⁶ Ook in de manier waarop de ouderlijke godsdienstige opvoeding wordt ingebed in de catechetische driehoek van gezin-school-kerk treden veranderingen op.⁷

Ouders worden in haar optiek geconfronteerd met een dubbele opgave. In de eerste plaats groeit hun verantwoordelijkheid ten aanzien van de godsdienstige opvoeding van hun kinderen. Daarnaast hebben zij de opgave om zich persoonlijk te bezinnen op de betekenis van de godsdienst in het eigen leven. Aan hen wordt gevraagd om door te geven wat ze zelf nog moeten verwerven.⁸

Tegen deze achtergrond vergelijkt Andree godsdienstigheid tussen ouders en jongeren en wel op het vlak van godsdienstige opvattingen (bijvoorbeeld het geloof in een persoonlijke God, Christus als Gods zoon, hemel, hel, vagevuur en duivel), op het vlak van godsdienstig gedrag (kerkgang, bidden, bijbellezen en godsdienstig gesprek) en op het vlak van kerkelijke betrokkenheid (formele relatie, actieve participatie en het gezag dat kerkelijke voorschriften krijgen. In deze voorschriften worden drie thema's onderscheiden: huwelijk en seksualiteit, mensenrechten/rechtvaardigheid en binnenkerkelijke voorschriften).

Ze neemt in gezinnen een tendens van vermindering van godsdienstigheid waar. Die vermindering betreft in de eerste plaats de ouders zelf; ouders geloven minder dan zij eerder deden en praktiseren dit geloof ook minder. Ook vermindert het gezag dat zij aan kerkelijke uitspraken toekennen.⁹ De opvattingen en gedragingen van jeugdigen komen overeen met die van hun ouders in zoverre dat zij geloven en praktiseren wat hun ouders geloven en praktiseren. Zij doen dit echter in mindere mate dan de ouders. Ook met betrekking tot het gezag van het kerkelijk spreken is deze tendens waarneembaar; ouders en kinderen zijn het met dezelfde uitspraken (on)eens. Jongeren kennen er minder gezag aan toe dan ouders, waarbij de groeiende onbekendheid met zulke standpunten een rol speelt.¹⁰ Het eigen geweten geldt meer en meer als sturende factor en leidraad voor het handelen. De betekenis die de kerk krijgt in het eigen geloofsleven vermindert met name bij jongeren en bij vaders. Zij zien zichzelf wel als christen maar hebben daar de kerk minder bij nodig. Bij moeders is niet zozeer een vermindering als wel een verandering in het verwachtingspatroon ten aanzien van de kerk waarneembaar. Bij hen ontwikkelt zich een behoefte aan een kerkgemeenschap waarbinnen zij hun geloof kunnen beleven.

Ouders zijn over het algemeen minder godsdienstig dan ze eerder waren en meer godsdienstig dan de jongeren zijn. Godsdienstige ouders hebben vaker godsdienstige kinderen en niet-godsdienstige ouders hebben vaker niet-godsdienstige kinderen. In de samenhang tussen de godsdienstigheid van ouders en die van de jeugdigen is de invloed van de moeder dominant.

Andree stelt dat een godsdienstig huiselijk milieu de voorwaarde vormt voor de ontwikkeling van godsdienstigheid bij kinderen. Ze beklemtoont het belang van godsdienstige gewoontevorming.¹¹ Vooral de kerkgang, het gebed bij de maaltijden en met name het

⁶ Andree (1983) pag. 55-65.

⁷ Andree (1983) pag. 77-78.

⁸ Andree (1983) pag. 80.

⁹ Andree merkt op dat moeders op het vlak van opvattingen en gedrag godsdienstiger zijn dan vaders. Moeders kennen minder dan vaders doen, gezag toe aan kerkelijke voorschriften en moeders hebben meer binding met de kerk als geloofsgemeenschap. In de godsdienstige opvoeding is het aandeel van moeders groter dan dat van vaders.

¹⁰ Andree (1983) pag. 170-191.

¹¹ Andree (1983) pag. 264.

avondgebed blijken belangrijk voor de ontwikkeling van godsdienstigheid van de jeugd. Zo'n praktijk van godsdienstige gewoontevorming moet echter ingebed zijn in de godsdienstigheid van ouders. Dat vereist van ouders een persoonlijke stellingname, zowel op het vlak van de godsdienstige gewoontevorming als ook op het vlak van de eigen godsdienstigheid. Alleen tegen zo'n achtergrond heeft het ouderlijke voorbeeld zin.

Bij Andree dient de godsdienstige opvoeding een vanzelfsprekend onderdeel te zijn van heel de opvoeding zoals de godsdienst deel uit dient te maken van heel het leven.

Ze formuleert een aantal verwachtingen ten aanzien van ouders die zo'n opvoeding ten goede komen, met name op het vlak van reflexiviteit, authenticiteit en verwoording. Het is van belang dat ouders in de nieuwe maatschappelijke en kerkelijke context tot een persoonlijke verdieping komen ten aanzien van de betekenis van de rol van de godsdienst in heel hun leven, dat ze hun kinderen invoeren in een godsdienstige praktijk die voor henzelf van betekenis is en dat zij de godsdienst niet alleen voorleven, maar ook ter sprake weten te brengen.¹² Echtheid en authenticiteit acht ze van groot belang, naast geduld en vertrouwen bij ouders: dat zij hun kinderen de ruimte bieden om hen te laten ontdekken op welke wijze geloven voor henzelf een levensrealiteit kan worden. Het gelovige leven van ouders vormt daarbij een kader dat aangeboden en beschikbaar blijft.¹³

Deze belangrijke ouderlijke taak heeft baat bij een inbedding in en verwevenheid met het onderwijs en de geloofsgemeenschap. Ten aanzien van het onderwijs wordt vakbekwaamheid op het vlak van het godsdienstonderricht bepleit en ten aanzien van de kerk een vernieuwing met name op pedagogisch vlak. De kerk moet de bereidheid en bekwaamheid ontwikkelen om het vorm geven aan eigentijdse godsdienstigheid (bij ouders en bij jongeren) te ondersteunen en te bevorderen. Voor de ontwikkeling van godsdienstigheid van de jeugd acht Andree een kerkelijke inbedding van groot belang: voor de nieuwe generatie is gelovigheid zonder kerkelijkheid een illusie.¹⁴

1.2.1.2. Godsdienstpsychologie: Fred van der Slik

Bijna tien jaar later publiceert Fred van der Slik zijn godsdienstpsychologisch onderzoek onder rooms-katholieke ouders en hun kinderen naar geloofsopvoeding in gezinnen.¹⁵

Hij onderscheidt in religiositeit een groter aantal aspecten.¹⁶ Bij de religieuze overtuigingen wil hij zicht krijgen op de ontwikkeling van een christelijke religiositeit die losser is

¹² Andree (1983) pag. 167-169. Zij geeft aan dat het merendeel van de ouders weinig praat met de eigen partner, met anderen en met de eigen kinderen over geloofszaken en over geloofsopvoeding. Men vindt het moeilijk om daarover te praten.

¹³ Andree (1983) pag. 88-95. Als ouders hun kinderen de ruimte geven om op een eigen wijze gelovig te worden, geven ze blijk van het gelovige besef, dat hun kinderen op een eigen wijze naar Gods beeld geschapen zijn en een unieke persoon zijn. Het gelovig opvoeden van kinderen mag niet gericht zijn op het dupliceren van het gelovig zijn van de ouders. Zie ook T. Andree (1991), pag. 7-9.

¹⁴ Andree (1983) pag. 268-271.

¹⁵ Van der Slik (1992) pag. 150-153. De onderzoeksgroep omvat 146 moeders, 138 vaders en 171 jongeren die een gemiddelde leeftijd van 22 jaar hebben. In vergelijking met de onderzoeksgroep van Andree zijn deze jongeren ouder en is de onderzoeksgroep als geheel sterker kerkelijk betrokken. Er is geworven onder jongeren die aan de landelijke jongerenkorendag in Tilburg meewerkten en onder jongeren die in een studiedag participeerden van de Theologische Faculteit in Tilburg. Via deze jongeren zijn hun ouders benaderd.

¹⁶ De verschillende onderzoeken gebruiken de termen godsdienstigheid, gelovigheid en religiositeit door elkaar of met een van elkaar verschillende invulling. Dat gebeurt in deze paragraaf ook. Op een later moment zal deze invulling worden geproblematiseerd en een omschrijving worden gekozen die voor dit onderzoek het meest adequaat is.

geraakt van traditionele kerkelijke kaders.¹⁷ Daarom zoekt hij naast traditionele geloofs-overtuigingen, waarin de nadruk ligt op de individuele relatie met een transcendente God, ook naar een meer hedendaagse christelijke religiositeit die meer het accent legt op de intermenselijke relaties als vindplaats van Gods transcendentie. Naast religieuze overtuigingen onderzoekt hij religieus gedrag. Hier vraagt hij hoe vaak kerkdiensten worden bezocht en of er gezamenlijk gebeden wordt.¹⁸ Vervolgens onderzoekt hij religieuze attitudes, waarbij hij een intrinsieke attitude onderscheidt (een godsdienstige houding waarbij het individu gericht is op God en vanuit die houding tracht de ervaringen van het leven van alledag in verband te brengen met de godsdienstige overtuiging), een sociaal afhankelijke attitude (een godsdienstige houding waarbij men de betekenis van het eigen geloof tracht te achterhalen door middel van de omgang met medegelovigen) en een ‘persoonlijk nut attitude’ als een op de persoon zelf betrokken godsdienstige houding waarbij de betekenis van het geloof wordt gezocht in steun, troost en geborgenheid.¹⁹ Een volgend aspect dat aandacht krijgt is de religieuze ervaring, waarbij zowel naar de ervaring van Gods nabijheid alsook naar de ervaring van Gods afwezigheid is gevraagd.²⁰ Ook is naar religieuze communicatie gekeken: naar de manier waarop de religieuze opvoeding gestalte heeft gekregen, de mate waarin ouders en kinderen over geloofskwesties communiceren en de mate van empathische betrokkenheid.²¹ En tot slot is de waargenomen betekenis van het geloof bestudeerd.²²

Van der Slik meent dat de ouderlijke godsdienstigheid van invloed is op die van de jeugd. Hij onderscheidt twee manieren van ouderlijke beïnvloeding; een directe en een indirecte.

Van directe beïnvloeding is alleen sprake op het vlak van het godsdienstige gedrag. Kerkbezoek van ouders en gezamenlijk gebed resulteert in kerkbezoek en gebed van kinderen.²³ Ook een meer communicatieve godsdienstige opvoeding resulteert in meer religieus gedrag bij jongeren. Van der Slik merkt daarbij op, dat dit godsdienstige gedrag van jongeren niet per definitie uitdrukking geeft aan hun godsdienstige opvattingen en houdingen.²⁴ De opvattingen en houdingen van ouders worden met andere woorden niet per definitie met het gedrag en binnen de communicatie mee overgedragen.²⁵ Deze spelen met name op indirecte wijze een rol. Dat het ouderlijke godsdienstige gedrag wordt ondersteund door ouderlijke godsdienstige opvattingen en houdingen is van invloed op de mate waarin jongeren het godsdienstige gedrag van hun ouders overnemen.²⁶ Dat

¹⁷ Van der Slik (1992) pag. 71-91 en 156-158.

¹⁸ Van der Slik (1992) pag. 163-164.

¹⁹ Van der Slik (1992) pag. 17-67 en 159-163.

²⁰ Van der Slik (1992) pag. 93-131 en 165-169.

²¹ Van der Slik (1992) pag. 169-173.

²² Van der Slik (1992) pag. 177-178.

²³ Ook een later onderzoek van F. van der Slik i.s.m. P. Scheepers stelt vast dat het gezin een grote invloed heeft op de samenhang tussen kerkbezoek en christelijk geloof; beide zijn het resultaat van het opgroeien in een christelijk gelovig gezin. Ook hier zijn de samenhangen tussen ouders en kinderen beduidend sterker op het vlak van het godsdienstige gedrag dan op het vlak van de godsdienstige opvattingen. Als oorzaken noemen zij enerzijds dat ouders de overtuigingen van hun kinderen niet kunnen controleren of afdwingen en anderzijds het gebrek aan kennis van en communicatie over de geloofsovertuigingen van de ouders. Zie Van der Slik en Scheepers (1997) pag. 44-62.

²⁴ Van der Slik (1992) pag. 186, 208, 217.

²⁵ Van directe beïnvloeding is in geringe mate sprake op het vlak van de godsdienstige overtuiging (waarop moeders meer invloed uitoefenen dan vaders), en van de godsdienstige houdingen (waar het voorbeeld van beide ouders in doorwerkt).

²⁶ Van der Slik (1992) pag. 189-190.

geldt ook voor de communicatie naarmate die meer dialogisch verloopt. De terreinen van houding en overtuigingen werken sterker indirect door (in het gedrag van kinderen) dan direct in de opvattingen en houdingen van kinderen.

Met de indirecte weg van ouderlijke beïnvloeding bedoelt Van der Slik, dat jongeren zich een beeld vormen van de betekenis die het geloof voor hun ouders heeft. Dat beeld ontstaat enerzijds op basis van religieuze communicatie: het gesprek tussen ouders en hun kinderen over godsdienst. Daarnaast geeft het leven dat jongeren hun ouders zien leiden, jongeren zicht op de betekenis van het geloof in dit leven. Het is via de indirecte weg van het beeld dat jongeren krijgen van de betekenis van het geloof in het leven van de ouders, dat van ouderlijke invloed op de godsdienstige ontwikkeling van de jongeren sprake is. Niet zozeer het feit dat ouders godsdienstig zijn is van belang, maar de mate waarin zij inzichtelijk kunnen maken waarom en op welke wijze de godsdienst van belang is in hun leven. Als ouders hierin slagen, betekent dat niet dat kinderen de godsdienstigheid van hun ouders overnemen. Het is veeleer zo dat het beeld dat jongeren hebben van de betekenis die de godsdienst heeft in het alledaagse leven van hun ouders, als startpunt fungeert voor hun eigen godsdienstige ontwikkeling.²⁷

1.2.1.3. Godsdienstepedagogie: Dorothea Timmers-Huigens

In 1997 publiceert Dorothea Timmers-Huigens haar godsdienstepedagogische onderzoek naar de mogelijkheden van intergeneratieve geloofscommunicatie, waarbij zij op de protestants-christelijke context ingaat.²⁸ Net als Andree en Van der Slik, onderkent zij de grote invloed van de ouders op de religieuze socialisatie van jongeren. Het gelovig-leren-woorden dient in haar optiek niet gericht te zijn op de overdracht van kennis, praktijken of vaardigheden. Het is belangrijker om de menselijke mogelijkheid om te geloven aan te leren door deze als het ware uit te lokken. Er moet worden gestreefd naar een open en ontvankelijke levenshouding, ook in de omgang met de godsdienstige traditie. Het vertellen over religieuze inzichten en verhalen, of een praktijk van godsdienstig gedrag en ritueel, kan een rol spelen op het vlak van het 'uitlokken'; het kan uitnodigen tot communicatie. In het gelovig-leren-woorden gaat het dus niet om de overname van ouderlijke en traditionele godsdienstige inzichten, vaardigheden en praktijken, maar om een eigen en bewuste omgang met de godsdienstige traditie door jongeren. In die omgang krijgt de traditie een nieuwe betekenis en komt zij opnieuw tot leven; zij wordt geherinterpreteerd. Het is van belang, ook binnen de kerkgemeenschap, dat de diverse generaties elkaar de ruimte gunnen om vanuit de eigen ervaring, die leeftijdsgebonden is, te zoeken naar de betekenis van het geloof in het eigen leven.²⁹

In de communicatie tussen de generaties is evenwaardigheid van groot belang. Beide generaties dienen een zoekende en vragende houding in te nemen ten opzichte van de godsdienstige traditie. De grenzen van de gelijkwaardigheid worden daarbij bepaald door de mogelijkheden van het kind. Op het brede vlak van de opvoeding respecteren ouders de eigenheid van het kind en stellen om die reden zo nodig grenzen aan diens autonomie. Die liggen daar, waar kinderen slaaf worden van gewoonten, de peergroup,

²⁷ Van der Slik (1992) pag. 224-232.

²⁸ Timmers-Huigens (1997). Aan deze studie ligt geen empirisch onderzoek ten grondslag. De studie komt voort uit een jarenlange praktische betrokkenheid in de kerkelijke gemeente op het vlak van de intergeneratieve geloofscommunicatie, zoals het voorwoord van de dissertatie vermeldt. p 8. De empirische component is 'evidence based'. Zie Timmers-Huigens (2002) pag. 159.

²⁹ Timmers-Huigens (1997) pag. 241-246, 255.

seksualiteit of deprimerende levensomstandigheden. Ouders zijn het aan de menswaardigheid van het kind verplicht om grenzen te stellen en om diens (lichamelijke) integriteit te bewaken.³⁰ Deze houding acht ze ook in de godsdienstige opvoeding van belang.

Ze distantieert zich van de vroegere autoritaire godsdienstige opvoeding; van de zwarte godsdienstpädagogiek die de mens in het eigen bestaan kleineert en die het individu in zijn of haar persoonlijke waardigheid miskent. In die zwarte pedagogiek speelt het lichaam een belangrijke rol; het is langs de lijn van de kleinering van het lichaam (wat onder anderen gebeurt door het lichamelijke met het zondige te associëren, of door op lichamen vlak gelijkvormigheid af te dwingen), dat de menselijke waardigheid en eigenheid ontkend of gebroken wordt.³¹ In plaats daarvan bepleit ze in de lijn van Hannah Arendt een autoritaire opvoedingstijl.³² Eigen daaraan is de gerichtheid om het kind in de eigen persoonlijke waardigheid te bevestigen door de eigen ervaringswereld serieus te nemen en door in te zien dat ervaringen, ook religieuze ervaringen, met emotie en met lichamen verbonden zijn. In religiositeit en religieuze communicatie speelt niet alleen het woord, maar ook het gebaar, de emotie en de zintuiglijke waarneming een grote rol.

Timmers-Huigens beklemtoont dat religie aan de mens een andere werkelijkheid aanreikt en dat die werkelijkheid de ervaring van het dagelijkse bestaan in al zijn facetten kleurt. De andere wereld is van God en wordt door heil, hoop, gerechtigheid en liefde gekenmerkt. Religieuze verhalen, sacrale handelingen, rituelen, ervaringen en symbolen verwijzen naar Gods werkelijkheid en maken het de mens mogelijk, om op een moedige en hoopvolle wijze te leven en om te gaan met de beperktheid van het dagelijkse bestaan.³³ Zowel gewone situaties als ook grenssituaties worden geïnterpreteerd vanuit het licht dat de religieuze werkelijkheid erop laat schijnen. Religieuze communicatie vanuit de eigen ervaring moet op het gezamenlijke zoeken naar zo'n religieuze interpretatie gericht zijn, die heel het leven omvat en die de diverse terreinen van het leven integreert: zinvol met elkaar verbindt.³⁴

Zij beaamt de stelling van Van der Slik, dat religieus worden baat heeft bij een communicatie die inzicht geeft in de betekenis die de religie heeft in het leven. Zij beklemtoont echter, dat zo'n communicatie slechts effectief plaats kan vinden, als de religie in heel het leven een doorwerking heeft.³⁵ Religie die in onderdelen van het leven een verborgen bestaan leidt, in compartimentjes opgesloten is, heeft geen 'oplichtende' functie, leidt niet tot geloofscommunicatie en niet tot het gelovig worden van jongeren. Voor geloofscommunicatie is het nodig dat het geloof een geïntegreerd deel uitmaakt van het bestaan, in zijn alledaagsheid en in de momenten die het alledaagse te boven gaan.

De geloofsgemeenschap van de kerk kan een ondersteunende en stimulerende rol spelen ten aanzien van de geloofsgemeenschap die het gezin vormt. Het onderzoek plaatst de intergeneratieve religieuze communicatie tussen ouders en kinderen in deze bredere context.³⁶ De kerkgemeenschap wordt opgevat als een communicatieve gemeenschap die verzameld is rondom "Gods geheim van hoop en heil", die dit geheim met elkaar wil

³⁰ Timmers-Huigens (1997) pag. 223-224.

³¹ Timmers-Huigens (1997) pag. 142-143 en 220-222.

³² Timmers-Huigens (1997) pag. 78-80.

³³ Timmers-Huigens (1997) pag. 186-187.

³⁴ Timmers-Huigens (1997) pag. 188-189.

³⁵ Timmers-Huigens (1997) pag. 240.

³⁶ Timmers-Huigens (1997) pag. 251-254.

delen. Zo'n gemeenschap kan ouders en kinderen ondersteunen in hun gelovig zijn en in hun communicatie daarover, als in die gemeente mensen hun eigen geloof ter beschikking stellen en bereid zijn te laten zien hoe gelovig zijn van betekenis is in hun leven en hoe dit hun leven vormgeeft en structureert. Ondersteunend is het ook als de geloofsgemeenschap over zichzelf denkt in termen van 'sameness'. In zo'n gemeenschap bestaat naast openheid voor de individuele uniciteit, ruimte voor diversiteit en pluraliteit.³⁷ Een geloofsgemeenschap die op de beleving van gezamenlijkheid is gericht bevordert een religieuze communicatie waarin mensen elkaar vanuit hun eigen levenservaring kunnen bevragen en aanvullen. Zo'n gemeenschap biedt tevens meer kansen voor een vernieuwing van de religieuze traditie.³⁸

1.2.1.4. Godsdienstpedagogie: Alma Lanser-van der Velde

Ook het godsdienstpedagogische onderzoek van Alma Lanser-van der Velde naar religiositeit in de huiselijke context betreft een protestants-christelijke context.³⁹ Ook zij stelt dat kinderen gelovig worden door het geloof te beleven in een gelovig lerende omgeving.

In haar optiek tekent het de huidige situatie, dat het niet meer vanzelf spreekt dat ouders thuis kinderen invoeren in de voorgegeven en traditionele kerkelijke godsdienstigheid. Ouders ervaren namelijk dat de manier waarop ze zelf godsdienstig zijn geworden niet meer voldoet. Hun eigen godsdienstige achtergrond maakt, dat ouders geen ervaringsdeskundigen zijn in het verwoorden en vormgeven van het godsdienstig leven. Ouders en kinderen zijn dus beiden op zoek en kunnen van elkaar leren. Ouders hoeven dan ook niet alles te weten. Het is belangrijker dat ze open staan voor de vragen en ervaringen van henzelf en van hun kinderen.

Via een handelingsonderzoek komt deze studie tot de conclusie dat het slagen van zulk wederkerig geloofsleren baat heeft bij respect voor ieders subjectiviteit, bij vertrouwen in intersubjectiviteit en bij een open benadering van de godsdienstige traditie.

Deze traditie speelt bij Lanser-van der Velde een belangrijke rol. Deze krijgt gestalte in de plaatselijke kerkelijke gemeente die de individuele godsdienstigheid omgeeft en waar de individuele godsdienstigheid van ouders en jongeren mee verbonden is en wil zijn; ouders en jongeren willen hun godsdienst beleven binnen en in relatie tot de kerkgemeenschap.

Die plaatselijke kerk wordt omgeven door een grotere godsdienstige traditie. Deze is gezaghebbend: het biedt namelijk getuigenissen van meer en van eerdere godsdienstige

³⁷ Tegenover het ideaal van 'sameness' staat het ideaal van 'togetherness', wat op een gemeenschapsideaal duidt van individuele onderschikking aan een uniformerend model.

³⁸ In een latere publicatie gaat ze in op de betekenis die de kerkgemeenschap kan hebben voor het geloofsleren in een maatschappelijke context die zulk leren bemoeilijkt. De aandacht komt nog sterker bij de mogelijkheden en knelpunten van de kerkgemeenschap te liggen. Zie Timmers-Huigens (2002), pag. 159-176.

³⁹ Lanser-van der Velde (2000). Zie ook Lanser-van der Velde (2001) pag. 147-161. En: Lanser (2002) pag. 127-142. De onderzoeksgroep omvat 16 ouders (9 moeders en 7 vaders) die kerkelijk zeer betrokken zijn. Daarbij gaat het om regelmatige kerkgang en actieve deelname aan kerkelijke functies: kerkenraad, diaconie, kerkkoor en begeleiding jeugdwerk/kindernevendienst/ huiscatechese. Naast deze ouders omvat de onderzoeksgroep 10 jongeren (3 meisjes en 7 jongens in de leeftijd van 16-17 jaar; kinderen van bovengenoemde ouders). Deze jongeren treffen elkaar al jaren binnen de catechisatie van de kerkelijke gemeente en gaan net zo vaak naar de kerk als hun ouders (pag. 151-169). Het onderzoek doet verslag van de verantwoording, de opbouw, de voortgang en de evaluatie van zes gespreksavonden van ouders en jongeren die onder de begeleiding van de onderzoekster plaatsvonden.

zoek- en vindprocessen. Aan die eerdere en andere getuigenissen kunnen hedendaagse worden toegevoegd, die op hun beurt weer beschikbaar zijn voor herinterpretatie en transformatie.⁴⁰ De traditie heeft dus een open einde. Daarbij geldt pluraliteit als rijkdom. In leerprocessen leren ouders en jongeren in een communicatief proces aan de hand van de christelijke traditie (of elementen daaruit) over zichzelf, over elkaar en over hun relaties. Er is daarbij sprake van transformatief geloofsleren waarbij naast de ouders en de jongeren ook de traditie verandert.

Het onderzoek wordt gekenmerkt door het belang dat aan de wederkerige communicatie wordt toegekend. Het refereert aan Habermas in de visie dat geloven een proces is waarin het communicatieve handelen voorop staat en dat een rol kan spelen in de bescherming tegen koloniserende tendensen die de leefwereld bedreigen. Door daarnaast een beroep te doen op de (op het pragmatisme georiënteerde) kentheorie van Dewey⁴¹ ontwikkelt Lanser-van der Velde een visie op geloofsleren. Die visie streeft ernaar de dualiteit tussen *fides quae* en *fides qua* te overstijgen: in het menselijk handelen en in de geloofshouding, tekent zich de godsdienstige inhoud af. God wordt werkelijkheid in de transactie van ideaal en realiteit. Het gaat in geloven en in geloofsleren om de menselijke vermogens om het goede te doen en te ondergaan. In deze menselijke gerichtheid op het goede komt God aan het licht.⁴² Geloven krijgt bij haar daarmee een ethische spits.

Het onderzoek beklemtoont sterk het belang van de communicatiekant. De doelstellingen en de gesprekken die op basis daarvan plaatsvinden, beklemtonen *dat* ouders en jongeren van elkaar kunnen leren. Ze onderzoeken de condities waaronder dat het beste kan gebeuren: het reflecteren op de eigen ervaringen, het leren verwoorden daarvan, het merken serieus genomen te worden en het verbeteren van de communicatieve competenties.⁴³ Van de begeleiding worden met name kwaliteiten op het agogische vlak genoemd. *Wat* men zoal van elkaar kan leren krijgt minder de aandacht.

Deze studie, die aan de ontwikkeling van de godsdienstige traditie een grote waarde hecht, kent desondanks aan die traditie geen eigenstandige positie toe. Zowel op het vlak van de theorievorming alsook in de ontwikkeling van de methode, geldt het geloofsleren als een proces dat zich tussen twee polen voltrekt: ouders en jongeren. Aan de godsdienstige traditie wordt daarbij, geheel in de lijn van Dewey die in de houding de inhoud aanwezig ziet, geen eigenstandige positie toegekend.⁴⁴

⁴⁰ Lanser-van der Velde (2001) pag. 159-160 en (2002) pag. 133-134.

⁴¹ Lanser-van der Velde (2000) pag. 27-65.

⁴² Lanser-van der Velde (2000) pag. 66-99. De gedachte is, dat God in de wereld te ervaren is als transcendentie in de immanentie; God is te ervaren in gebeurtenissen waarin het 'meer dan het gewone' oplicht. In haar werk en in de lijn van Dewey wordt de term transcendentie in de betekenis van 'overschrijding' bedoeld; het gaat met name om het overschrijden van de immanentie vanuit de immanentie. Transcendentie heeft betrekking op mensen die gemotiveerd of geïnspireerd zijn om de werkelijkheid anders te ervaren dan wel te veranderen. In dat proces komt God aan het licht. Gods transcendentie heeft met name een procesmatig karakter; God is meer van een 'wordende' dan van een 'komende' orde.

⁴³ Lanser-van der Velde (2000) pag. 137.

⁴⁴ In de onderzoeksgroep van Lanser-van der Velde is het begrijpelijk dat de inhoud voorondersteld wordt. De zeer kerkelijk betrokken ouders en jongeren zijn namelijk vertrouwd met bijbelverhalen, kerkelijke gebruiken, verhoudingen, inzichten en rituelen. Het leerproces kan zich richten op de communicatie, omdat de godsdienst deel uitmaakt van de ervaringswereld van de mensen. Het lijkt mij de vraag, of een godsdienstig leerproces dat zich redelijk eenzijdig op de bevordering van de communicatie richt, succesvol kan zijn bij mensen bij wie het vertrouwd zijn met godsdienstige inhoud niet mag worden voorondersteld.

1.2.1.5. *Godsdienstpsychologie: Lia Vergouwen*

Bijna een decennium later dan Van der Slik, gaat ook Lia Vergouwen in een godsdienstpsychologische studie in op de godsdienstige opvoeding in (overwegend) rooms-katholieke gezinnen.⁴⁵ Ook zij brengt godsdienstige opvoeding ter sprake tegen de achtergrond van maatschappelijke processen die maken dat de kerkelijke godsdienst aan betekenis inboet. De institutionele kaders en plausibiliteitsstructuren vallen weg. Ouders worden in de godsdienstige opvoeding met een nieuwe situatie geconfronteerd, waarbij de verantwoordelijkheid voor het welslagen van de godsdienstige opvoeding primair op hun schouders is komen te liggen. Terwijl zij op minder steun kunnen rekenen, worden de eisen echter zwaarder. Ze stelt dat veel ouders niet of slechts ten dele slagen in een religieuze socialisatie die de overdracht van kerkelijkheid en van kerkelijke godsdienstige opvattingen en gedragingen beoogt. Dat hangt enerzijds samen met de zwaardere taken die ouders in toenemende mate zonder inbedding moeten zien te klaren. Daarnaast speelt een rol dat kerkelijkheid en kerkelijke vormen van godsdienstigheid voor ouders minder vanzelf zijn gaan spreken.⁴⁶

Haar onderzoek naar religieuze socialisatie in het gezin richt zich niet op overeenkomsten op het vlak van opvattingen en gedrag, maar zoekt naar structurele en dieperliggende aspecten van religieuze overdracht. Ze gaat uit van het werk van Fowler, die in de religieuze ontwikkeling van mensen zes stadia onderscheidt. Hiervan komt Vergouwen er in haar onderzoek drie tegen; de mythisch-letterlijke zingevingstijl⁴⁷ de synthetiserend-conventionele stijl⁴⁸ en de autonoom-reflexieve zingevingstijl.⁴⁹ Anders dan verwacht, blijkt de typologie van Fowler niet als een ontwikkelingsmodel te functioneren. Ze volgen elkaar niet als vanzelf op. De fases die gevonden zijn, zijn namelijk niet generatie- of leeftijdsgebonden. Zo is bij ouders bijvoorbeeld niet sterker dan bij de jongeren een autonoom reflexieve stijl waar te nemen. En bij de jongeren is niet sterker dan bij de ouders het geval is, een synthetiserend-conventionele stijl te vinden. De zingevingstijl heeft daarentegen een erfelijk, dat wil zeggen een familiegebonden karakter. Er is een sterke samenhang tussen de zingevingstijl van ouders en die van hun kinderen, terwijl de zingevingstijl van ouders met opleidingsniveau en sociale laag samenhangt.

Vergouwen ontdekt dat datgene wat in gezinnen van de ene generatie op de andere wordt overgedragen, niet zozeer de religieuze praktijken of godsdienstige opvattingen zijn, maar een bepaalde wijze van omgaan met religie en zingeving. Terwijl op het vlak van de geïntendeerde godsdienstige overdracht (godsdienstige opvattingen en gedragingen) ouders en jongeren van elkaar kunnen verschillen, blijkt dat op een meer onbewust niveau, op een vanzelfsprekende en relatief onopgemerkte manier, jongeren de manier van religieus zijn (de zingevingstijl) van hun ouders overnemen.

Dit onderzoek brengt deze onderliggende structuren en hun familiaal- sociaal erfelijke karakter aan het licht. Dat leidt tot een kritische belichting van de verwachtingen die de

⁴⁵ Vergouwen (2001) pag. 154-155 en 393. De onderzoeksgroep bestaat uit 40 rooms-katholieke gezinnen uit Nijmegen, Overijssel en de Noordoostpolder. Er is bij de werving gestreefd naar een evenredige vertegenwoordiging van kerkelijke gezinnen en rand- en buitenkerkelijke gezinnen. Daarnaast omvat de onderzoeksgroep 10 protestants-christelijke Amsterdamse gezinnen. Het interviewmateriaal omvat 53 ouderinterviews (2 interviews met beide ouders samen en 51 met afzonderlijke ouders, waarvan 35 moeders en 16 vaders) en 50 jongereninterviews (van kinderen van deze ouders) in de leeftijd van 17-21 jaar.

⁴⁶ Vergouwen (2001) pag. 130-132.

⁴⁷ Vergouwen (2001) pag. 187-202.

⁴⁸ Vergouwen (2001) pag. 203-239.

⁴⁹ Vergouwen (2001) pag. 239-271.

laatste decennia ten aanzien van de ouderlijke godsdienstige opvoeding zijn ontstaan. Naast kennis van levensbeschouwelijke zaken leven er verwachtingen op het vlak van de individuele reflectie, authenticiteit, autonomie, empathie en communicatie. Van ouders wordt verwacht dat zij een authentiek-religieuze levenshouding ontwikkelen waarmee zij voor hun kinderen een inspirerend voorbeeld kunnen zijn. Van hen wordt vervolgens verwacht dat zij hierover kunnen reflecteren en dat zij over hun reflectie kunnen spreken in een communicatief proces met hun kinderen, die zij als gesprekspartners beschouwen in een gelijkwaardige dialoog, terwijl zij daarin zelf ook bereid zijn te leren van hun kinderen. In die op het kind afgestemde en gefaseerd aan te bieden dialoog, moeten ouders de kinderen veiligheid en uitdaging bieden, op een niet-conventionele wijze initiatieven nemen en creatieve vormen vinden voor religieuze opvoeding.⁵⁰

Vergouwen stelt dat dit een verwachtingspatroon is dat het merendeel van de ouders overvraagt. Deze verwachtingen aan ouders zijn namelijk verweven met de vierde zingevingstijl van Fowler, die van de autonome reflexiviteit. Haar empirische onderzoek laat echter zien, dat het merendeel van de ouders ofwel een mythisch-letterlijke, ofwel een synthetiserend-conventionele stijl hanteert. De zo verlangde opvoedingscompetenties, die verweven zijn met de autonoom-reflexieve zingevingstijl, zijn in feite de opvoedingscompetenties waar vooral ouders uit de intellectuele bovenlaag aan kunnen beantwoorden. Ze sluiten niet aan op de competenties van ouders met andere zingevingstijlen en andere sociaal-culturele achtergronden. Daarnaast lijkt het verwachtingspatroon van communicatie, reflexiviteit en autonomie van een ideaaltypische gezinssituatie uit te gaan: van het twee-oudergezin waar ouders en kinderen gevrijwaard zijn van huwelijksproblemen, generatieconflicten, opvoedingsproblemen, psychische problemen, werkloosheid of financiële zorgen. De feitelijke opvoedingsrealiteit van veel ouders (ongeacht zingevingstijl of sociale laag) beantwoordt daar niet steeds aan. Vergouwen meent dus dat de verwachtingen die aan ouders worden gesteld te hoog zijn. De mogelijkheden en de situaties van ouders worden te rooskleurig voorgesteld.⁵¹

1.2.1.6. *Praktische Theologie: Ulrich Schwab*

Een laatste onderzoek dat hier de aandacht verdient, is de Duitse praktisch theologische studie van Ulrich Schwab.⁵² Hij beklemtoont in de eerste plaats dat de religiositeit van

⁵⁰ Vergouwen (2001) pag. 330-336.

⁵¹ Vergouwen (2001) pag. 335-336.

⁵² Schwab (1995) pag. 43, 164, 207. *Familienreligiosität: religiöse Traditionen im Prozess der Generationen*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer. De onderzoekspopulatie omvat drie generaties van 20 families waarbij de jongste generatie minstens 20 jaar is en waarvan uit de middelste generatie (de ouders), een van de respondenten evangelisch is. Twaalf van deze families hebben een stedelijke achtergrond (waaronder een aantal families uit het burgerlijke/middenstandsmilieu en een aantal families uit het arbeidersmilieu) en acht families wonen op het platteland. De families zijn uit de voormalige BRD en uit de voormalige DDR afkomstig. Omdat dit onderzoek zich richt op de ontwikkeling van de kerkelijke en buitenkerkelijke religiositeit in relatie tot Duitse sociaal-economische veranderingen, zeggen de bevindingen als zodanig niet zomaar iets over de ontwikkeling van de religiositeit in Nederland. Het belang van het werk van Schwab voor studies in andere landen is meer gelegen in het ingenomen onderzoeksperspectief dan in de bevindingen.

Het neemt een eigen positie in ten aanzien van religiositeit. Het beschrijft niet in de eerste plaats wat ouders (zouden dienen te) doen en laten met het oog op de godsdienstige opvoeding van de kinderen; het plaatst de religiositeit als zodanig in een bredere context van familie en sociale laag. Mijn onderzoek is schatplichtig aan het werk van Schwab. Dat geldt voor de keuze om religiositeit vanuit het leefwereldperspectief te onderzoeken; dat geldt voor de keuze voor een historische en procesmatige benadering van religiositeit en dat geldt vervolgens voor de keuze om in het onderzoek drie generaties te betrekken. Ook in de opbouw van het interview-

mensen in ontwikkeling is en een procesmatig karakter heeft. Deze ontwikkeling komt tot stand in relatie tot de sociaal-culturele omgeving en veranderingen die daarbinnen optreden. Zijn volgende accent is de perspectiefwisseling die hij in het voetspoor van de praktisch-theoloog Henning Luther bepleit. Onderzoek naar religiositeit moet niet het individu benaderen vanuit het perspectief van kerk of theologie; het perspectief moet de leefwereld van het individu zijn en de wijze waarop kerk en theologie daarbinnen van betekenis worden. In dit perspectief van de leek die vanuit de eigen leefwereld aan religie betekenis toekent, is van individualisering *van* de religie sprake: het hangt van de individuele keuze af, of en op welke wijze de godsdienst in het leven een rol speelt. Daarnaast is sprake van individualisering *door* de religie: de christelijke religie kwalificeert het individu namelijk tot een bepaalde beleving van en omgang met de alledaagse leefwereld. Die beleving en omgang wordt gekenmerkt door een kritische houding ten aanzien van die tendensen binnen de leefwereld (maatschappelijk en kerkelijk) die de individualiteit bedreigen.⁵³

Schwab neemt de alledaagse werkelijkheid en de veranderingen die daarbinnen optreden als uitgangspunt voor zijn onderzoek naar veranderingen op religieus vlak. Hij richt zich op kerkelijke en op buitenkerkelijke religiositeit. In een kwalitatief drie generatieonderzoek beschrijft hij de inbedding van de religiositeit in drie sociale lagen (academische families, arbeidersfamilies en families op het platteland), evenals ontwikkelingen binnen de vormgeving van de religiositeit. In interviews met een open en een gestructureerd deel, worden respondenten uit drie generaties van meer of minder kerkelijke families uitgenodigd over hun leven en over de betekenis van hun geloof te vertellen.

Schwab neemt bij de burgerlijke families een distantie waar ten opzichte van de kerkelijke religie. Het gaat daarbij om een distantie die groeit; de moeite van de oudere generaties is bij jongere generaties in verder doorgevoerde vorm waarneembaar. Deze kritiek die bij jongeren tot kerkverlating kan leiden, maakt deel uit van een familiegebonden manier van religieus zijn.⁵⁴ Bij de burgerlijke families wordt deze distantie ingegeven door een besef van mondigheid en zelfbewustzijn. Dit besef, dat verankerd is in hun maatschappelijke positie, resulteert in een kritische houding ten aanzien van de kerkelijke religie: zowel ten aanzien van kerkelijke ambtsdragers, alsook op het vlak van de godsdienstige inhoud. De leken worden zelfwerkzame lekentheologen die vanuit hun eigen leefwereld geloofsconcepten ontwikkelen.⁵⁵

Ook bij arbeidersfamilies neemt Schwab een religiositeit waar, waarvan de buitenkerkelijkheid die zich in de jongste generaties aandient, geen breuk vormt met de religiositeit van eerdere generaties van de families, maar in het verlengde daarvan ligt.⁵⁶ Ook in deze families heeft zich een religiositeit ontwikkeld die in het verlengde ligt van hun sociale positie. Het kenmerkt deze religiositeit, dat die zich al sinds generaties in de schaduw van de kerkelijke religie heeft ontwikkeld. Deze religiositeit wordt niet zozeer binnen de geloofsgemeenschap beleefd, als wel ernaast: binnen het alledaagse leven en in de context van de familie. Achtergrond van de distantie tot de kerkelijke religie binnen deze

schema heb ik in mijn onderzoek geput uit het werk van Schwab. Het idee om naast een open narratief deel een meer gestructureerd deel toe te voegen, is namelijk aan Schwab ontleend, evenals het idee om foto's te gebruiken als vertelhulp in het narratieve deel van het interview.

⁵³ Schwab (1995) pag. 28-29.

⁵⁴ Schwab (1995) pag. 66-101.

⁵⁵ Schwab (1995) pag. 274-275.

⁵⁶ Schwab (1995) pag. 102-130.

lekentheologie is niet, zoals in burgerlijke families, de ontwikkeling van een mondige eigenstandige positie in godsdienstig opzicht. Achtergrond van zo'n distantie binnen arbeidersfamilies, is de ervaring dat de kerkelijke omgangs- en organisatievormen zo vreemd zijn aan de eigen leefwereld, dat eigen ervaringen daar niet tegen afgezet kunnen worden. Deze religiositeit is, anders dan de burgerlijke, niet gericht op articulatie van de eigen godsdienstige inhouden en ook niet op een dialoog met de kerkelijke religie. Niet de erkenning of de bevestiging van de autonomie van de eigen geloofspositie ten opzichte van kerk en theologie is in het geding, maar het behoud van het geloof dat ingeweven is in de alledaagse leefwereld en dat in de gebrokenheid van het bestaan eenheid en samenhang aanbrengt. De kerk is met name belangrijk bij de overgangsmomenten van het leven.⁵⁷

De ontwikkeling van de religiositeit verloopt bij plattelandsfamilies anders dan bij stedelijke families. In een dorp maakt de kerk tot in de derde generatie deel uit van het gewone alledaagse leven. De religiositeit die zich in de dorpse families ontwikkelt leunt dan ook sterker dan bij de stedelijke families het geval is, op de kerkelijke religie. In de loop van de tijd en onder invloed van maatschappelijke processen is ook hier echter een overgang waarneembaar, waarbij de overname van kerkelijke religie plaatsmaakt voor een religiositeit met een meer individueel en gekozen karakter. In die overgang speelt nog een ander verschil met de stedelijke context een rol. Op het platteland brokkelt namelijk later dan in de stad het geval is, de beslotenheid van de sociale milieus af. In de stadsfamilies, die al eerder met deze ontwikkeling werden geconfronteerd, heeft deze afbrokking van milieus tot kerkverlating geleid. Daar was de distantie tussen enerzijds de religiositeit van de leefwereld en anderzijds de kerkelijke religie niet nieuw. Dat deze distantie kerkverlating als consequentie zou krijgen wel; een ontwikkeling die het gevolg is van de afbrokking van de sociale milieus. Op het platteland duidt het lidmaatschap van een kerk langer dan in de stad het geval is, in de eerste plaats op het behoren tot een bepaalde maatschappelijke groep en een confessioneel milieu. Ook hier berust kerkelijk zijn niet op het overeenkomen van persoonlijk en institutioneel geloof. Schwab wijst erop dat in de plattelandsfamilies de religiositeit meer familiebetrokken is dan kerkbetrokken. Dat de kerk in de eerste plaats een sociale functie heeft, speelt daarin een rol; religiositeit wordt met name binnen de familie beleefd en ontwikkelt zich vanuit inzichten en houdingen die familiegebonden zijn.⁵⁸

Schwab rondt zijn studie af met de opmerking over het groeiende gewicht van de kerkelijke functionarissen als bijvoorbeeld ambtsdragers, jeugdwerkers en godsdienstleraren. In de situatie dat kerkelijke betrokkenheid tot stand komt op basis van persoonlijke keuze en niet langer vanzelf spreekt, worden persoonlijke ervaringen met zulke kerkelijke sleutelfiguren belangrijker. Binding aan de kerk komt meer tot stand langs de weg van de sympathie voor de representanten van de kerk en minder langs de weg van de geloofsgemeenschap en de institutionele binding.⁵⁹

1.3. Religiositeit onder jongeren

Er is de laatste decennia veel onderzoek gedaan naar de religiositeit van jongeren. Daar zijn onderzoeken bij die zich specifiek op jongeren met een rooms-katholieke of met een

⁵⁷ Schwab (1995) pag. 275-276.

⁵⁸ Schwab (1995) pag. 131-158.

⁵⁹ Schwab (1995) pag. 278-288.

protestants-christelijke achtergrond richten en ook onderzoeken die dit onderscheid niet maken en die de religiositeit van jongeren uit diverse kerkelijke en niet-kerkelijke milieus bestuderen. In deze paragraaf bespreek ik niet al het uitgevoerde onderzoek op dit vlak en ik bespreek de diverse onderzoeken ook niet afzonderlijk. Ik breng de bevindingen van diverse onderzoeken ter sprake vanuit drie aandachtspunten die voor de opbouw van de vraagstelling van mijn eigen onderzoek relevant zijn. Het gaat daarbij om a) de invloed van het ouderlijke milieu, b) de verminderde kerkelijkheid bij jongeren en in het onderzoeksperspectief en c) de samenhang tussen de waardeoriëntatie van jongeren en hun godsdienstige achtergrond.

1.3.1. Onderzoeksbevindingen

1.3.1.1. De cruciale rol van het ouderlijke milieu

Een eerste belangrijke bevinding van divers jongerenonderzoek is dat ze de cruciale rol van het huiselijke milieu onderstrepen.⁶⁰ In protestants-christelijke kring wijzen Stoffels en Dekker met hun onderzoek onder studenten⁶¹ op het grote belang van het huiselijke milieu. Als op macroniveau de godsdienst niet meer vanzelfsprekend is, is het voor de godsdienstigheid van de jeugd van belang dat deze op microniveau een rol speelt. Op de godsdienstigheid van jongeren is de rol van de ouders van grotere invloed dan de rol van bijvoorbeeld de kerkelijke organisatie of het onderwijs, zo stellen zij vast.⁶² Jongsma-Tieleman onderschrijft het grote gewicht van het ouderlijke milieu in haar onderzoek onder gereformeerde jongeren,⁶³ zij het met de nuancering dat de rol van de kerk groter is en de rol van de ouders benadert.⁶⁴

Ook De Hart⁶⁵ constateert dat het ouderlijk gezin het meest belangrijke milieu van godsdienstige socialisatie is. Onderwijs, kerk, media, en vrienden zijn van invloed op de godsdienstigheid van scholieren; de huiselijke godsdienstigheid kleurt echter de invloed van deze andere levensbeschouwelijk-socialiserende milieus.⁶⁶

⁶⁰ In diverse jongerenonderzoeken komt de godsdienstigheid van ouders ter sprake, net als in de zes hierboven besproken studies. In de jongerenonderzoeken komen de gegevens over de godsdienstigheid van de ouders echter niet rechtstreeks van die ouders; zij maken geen deel uit van de onderzoeksgroep. In dat opzicht verschillen ze van de zes hierboven besproken studies. De gegevens over de godsdienstigheid van de ouders wordt in jongerenonderzoek via de jongeren verkregen; we zien de ouderlijke godsdienstigheid zoals hun kinderen die waarnemen.

⁶¹ Stoffels en Dekker (1987).

⁶² Ze benadrukken dat het de 'binnenwereld' is die van cruciaal belang is; ook de vriendengroep heeft veel gewicht. De invloed van de kerk is indirect (via ouders en vrienden) en die van het onderwijs is minimaal.

⁶³ Jongsma-Tieleman (1991) pag. 99-102. De onderzoeksgroep omvat 369 als gereformeerd ingeschreven jongeren (bij een gereformeerde kerk of bij de studentenadministratie van de RU) uit de stad Groningen. Zij zijn 18-25 jaar. Het grootste deel van de onderzoeksgroep is studierend: 59,9 procent is universitair student en 17,9 procent volgt het MBO of het HBO. 13,6 procent volgt geen opleiding of studie. Een klein deel is werkend: 17,9 procent heeft een volledige en 10 procent een gedeeltelijke baan. 6,9 procent is werkloos en 1,4 procent is huisvrouw/man.

⁶⁴ Jongsma-Tieleman (1991) pag. 186-189. Bij haar is de kerk meer in beeld als 'nabije' invloed; het gaat om de verhouding van de respondent tot de plaatselijke kerkelijke gemeenschap, of om persoonlijke relaties met gemeenteleden. Bij Stoffels en Dekker is de kerk een godsdienstige organisatie, staat meer op afstand en maakt geen deel uit van 'binnenwereld'. Vanwege het verschil in de wijze waarop de kerk in de twee onderzoeken wordt benaderd, hoeven de verschillende conclusies m.b.t. de invloed van de kerk niet met elkaar in tegenspraak te zijn.

⁶⁵ De Hart (1990) pag. 37-38. De Hart onderzoekt de middelbare schooljeugd van 15 jaar en ouder: het gaat om HAVO- en VWO- leerlingen. Alle grote kerkelijke richtingen zijn in zijn onderzoeksgroep vertegenwoordigd.

⁶⁶ De Hart (1990) pag. 172-187 en 245-247.

Jongerenonderzoek geeft aan dat ouderlijke godsdienstigheid bijdraagt aan de ontwikkeling van godsdienstigheid van hun kinderen, als kinderen en jongeren zien dat de godsdienst voor ouders zelf van betekenis is: als kinderen en jongeren zien dat de godsdienst in het leven van ouders doorwerkt en als ouders er op een open en gelijkwaardige wijze met hun kinderen over in gesprek gaan⁶⁷ (vgl. Van der Slik, Timmers-Huigens, Lanser-van der Velde). Een sterke godsdienstigheid bij ouders maakt de kans dat jongeren het geloof helemaal loslaten aanzienlijk kleiner. Toch slagen ook sterk godsdienstige ouders er vaak niet in om de relevantie van het godsdienstig zijn op hun kinderen over te dragen:⁶⁸ voor jongeren is de godsdienst niet altijd op dezelfde wijze relevant.⁶⁹

Vervolgens wijst jongerenonderzoek op een sterke samenhang tussen enerzijds kerkshoud van de ouders en anderzijds de door de kinderen waargenomen betekenis van de godsdienst in het ouderlijk leven en in de opvoeding. Of het godsdienstig zijn voor ouders van betekenis is, of het doorwerkt in hun handelen, in huiselijke godsdienstige praktijken (bidden, bijbellezen), in gesprekken over geloof en kerk en in de opvoeding hangt nauw met hun kerkshoud samen: met de mate waarin ze participeren in het kerkelijke leven⁷⁰ (vgl. Andree, Timmers-Huigens, Lanser-van der Velde). Het is daarbij opvallend dat jongeren van rooms-katholieke huize minder dan gereformeerde en hervormde jongeren, bij hun ouders waarnemen dat die belang hechten aan hun geloof. Dat rooms-katholieke jongeren het minst van alle kerkrichtingen interesse hebben in godsdienstige thema's, het minst voor de godsdienst plaats inruimen in hun leven, het minst kerkelijk betrokken zijn en het minst zelfstandig bidden en bijbellezen, hangt samen met hun waarneming dat de godsdienst in het leven van hun ouders van relatief geringe betekenis is.⁷¹ Pieper en Vermeer⁷² constateren dat katholieke scholieren thuis doorgaans op een onregelmatige en niet systematische manier met het geloof in contact zijn gekomen, en dat de ouderlijke sturing bijvoorbeeld bij het naar de kerk gaan, sterk afneemt naarmate de jongeren ouder worden. De Hart constateert bij rooms-katholieke jongeren een beduidend hogere terugloop in kerkbezoek dan bij protestants-christelijke jongeren.⁷³ Ook Van Dijk en Maas⁷⁴ signaleren dat katholieke jongeren minder dan protestants-christelijke jongeren religieus

⁶⁷ Jongsma-Tieleman (1991) pag. 150-151 en 196; Alma (1993) pag. 199-202.

⁶⁸ De Hart (1990) pag. 186, 246.

⁶⁹ Alma (1993) pag. 199-202 en 121-123, noemt in dat verband, dat het christelijke zingevingskader bij jongeren minder dan bij hun ouders een overkoepelende betekenis heeft. Dat brengt ze enerzijds met het leeftijdsverschil in verband en anderzijds met het onvermogen om in andere domeinen van het leven de christelijke godsdienst van betekenis te doen zijn. Het christelijke geloof is van betekenis voor de huiselijke situatie, voor de vrije tijd voor zover die met kerkelijke leeftijdsgenoten wordt doorgebracht en voor het kerkelijke domein. Jongsma-Tieleman (1991) noemt dat jongeren aan de hand van het voorbeeld van de ouders een eigen godsdienstigheid ontwikkelen, waarbij ze het nodig kunnen hebben om van de ouderlijke vorm en betekenisgeving afstand te nemen. pag. 196.

⁷⁰ De Hart (1990) pag. 245-246 en Alma (1993) pag. 196 en 201. Ook Van der Ven en Biemans (1994) nemen een verband waar tussen de godsdienstigheid van jongeren enerzijds en anderzijds de kerkelijke participatie van ouders en de vormgeving van het geloof in hun leven en in de opvoeding. pag. 65-68.

⁷¹ De Hart (1990) pag. 242, 246.

⁷² Pieper en Vermeer (2001) pag. 53-74. In dit onderzoek zijn scholieren van rooms-katholieke scholengemeenschappen benaderd. De onderzoekers hebben geen onderscheid aangebracht in de achtergrond van deze scholieren; ze spreken over een 'overwegend katholiek milieu'.

⁷³ De Hart (1990) pag. 164, 242.

⁷⁴ Van Dijk-Groeneboer en Maas (2000). In dit onderzoek onder 552 leerlingen (4 HAVO en 5 VWO) van katholieke middelbare scholen maken hervormde en gereformeerde scholieren (een klein) deel uit van de onderzoeksgroep. Een deel van de leerlingen is geen lid van een godsdienst (pag. 5-6). Zie ook Van Dijk-Groeneboer en Maas (2001) pag. 6.

gedrag vertonen⁷⁵ en dat deze geringe godsdienstigheid van katholieke jongeren in de lijn ligt van een relatief geringe godsdienstige praktijk die zij bij hun ouders waarnemen. Qua godsdienstige opvattingen vertonen de katholieke jongeren weinig verschil met de niet-godsdienstige jongeren.⁷⁶ Deze waarneming in het jongerenonderzoek stemt overeen met het gezichtspunt van ont-traditionalisering, dat met name het rooms-katholieke onderzoek gaat kenmerken: met name bij rooms-katholieke ouders zou de kerkgemeenschap en de godsdienstige traditie een minder belangrijke rol spelen in het leven en in de godsdienstige opvoeding.

Het laatste aspect van de rol van de ouderlijke godsdienstigheid is, dat de onkerkelijkheid van jongeren niet zozeer een breuk is maar een radicalisering van de godsdienstigheid van de ouders (wat ook Schwab al opmerkte). Het is consistent met het ouderlijke voorbeeld van een formele en inhoudsloze godsdienstigheid. Volgens Van der Ploeg⁷⁷ is het geloof dat ouders aan hun kinderen overdragen in feite een geseculariseerd geloof: het geloof heeft weinig betekenis meer in het leven van de ouders zelf. Hij spreekt van 'binnenkerkelijke secularisatie'. In het aanleren van godsdienstig gedrag, in de vorm van bijbellezen, kerkgang en gebed, worden gewoontes overgedragen die voor de ouders zelf geen inhoud en betekenis meer hebben. Het is met name de betekenisloosheid van de godsdienst die ouders op hun kinderen overdragen.⁷⁸ Ook Ter Bogt⁷⁹ stelt na een jaar lang observerende participatie onder jongeren in een van oudsher rooms-katholiek milieu, dat alleen bij plattelandsjongeren kerk en geloof nog vanzelfsprekend deel vormen van de leefwereld.⁸⁰ Hij meent dat een formeel ouderlijk geloof, dat wil zeggen een godsdienstigheid die zich in kerklidmaatschap uitdrukt en in opvattingen en godsdienstige praktijken waarvan jongeren niet merken dat deze in het ouderlijke leven van betekenis zijn en besproken worden, de beste garantie biedt voor de onkerkelijkheid van de jongeren.⁸¹ Alma⁸² komt tot een vergelijkbare conclusie: de onverschilligheid die scholieren vertonen ten opzichte van de kerkelijke godsdienst is een gevolg van de formele en inhoudsloze manier van godsdienstigheid die zij thuis hebben waargenomen.⁸³

⁷⁵ Van Dijk-Groeneboer en Maas (2000) pag. 7 en Van Dijk-Groeneboer en Maas (2001) pag. 17-21.

⁷⁶ Van Dijk-Groeneboer en Maas (2001) pag. 25-27. In het derde deel van het onderzoek nemen de katholieke jongeren op het vlak van de godsdienstige opvattingen meer een tussenpositie in: tussen de protestante en de niet-godsdienstige leerlingen in. Zie Van Dijk-Groeneboer en Maas (2005) pag. 21-22 en Van Dijk-Groeneboer, Maas en Van den Bosch (2008) pag. 12-13.

⁷⁷ Van der Ploeg (1985).

⁷⁸ Op dit onderzoek dat de kerkverlating van 16 gereformeerde jongeren onderzoekt is grote kritiek geleverd. Die kritiek betreft (a) de niet-systematische manier waarop naar godsdienstige socialisatie geïnformeerd is in de interviews met de respondenten. Vervolgens leidde de gehanteerde interviewtechniek en interviewanalyse tot grote vraagtekens (b), alsook de verregaande generalisaties van de uitspraken (c) op basis van slechts interviews met 16 kerkverlaters. Zie voor de kritiek Vergouwen (2001) pag. 27-28 en Jongsma-Tieleman (1991) pag. 71-72. De rechtmatigheid van deze kritiek neemt niet weg, dat de consistentie die Van der Ploeg waarneemt tussen jongeren en hun ouders, ook door andere onderzoekers wordt onderkend, zoals door Schwab die meent dat onkerkelijkheid bij jongeren geen breuk, maar een radicalisering is van ouderlijke godsdienstigheid. We zullen zien dat ook J. de Hart zo'n verband legt.

⁷⁹ Ter Bogt (1987).

⁸⁰ Een bevinding die overeenkomt met het onderzoek van Schwab (1995).

⁸¹ Ter Bogt (1987) pag. 180.

⁸² Alma (1993) pag. 20-21. Alma's onderzoeksgroep bestaat uit jongeren van 15-20 jaar met een protestants-christelijke achtergrond. Voor het kwalitatieve deel van het onderzoek bestaat de onderzoeksgroep uit 7 scholieren van 5 HAVO en 5 VWO. De onderzoekspopulatie voor het kwantitatieve deel van het onderzoek omvat 24 vierde klassen van HAVO, MAVO en LBO.

⁸³ Alma (1993) pag. 185-186.

1.3.1.2. Verminderde kerkelijkheid bij jongeren

Een volgende belangrijke tendens is de verbreding van het onderzoeksobject. In jongerenonderzoek wordt niet meer alleen naar godsdienstigheid, maar naar religiositeit en zingeving in het algemeen gezocht. Achtergrond hiervan is de toegenomen onkerkelijkheid, de toegenomen levensbeschouwelijke en religieuze pluriformiteit en de verschuiving en vermindering van de betekenis van de christelijke godsdienst onder jongeren. In de eerste onderzoeken, van rond de jaren vijftig van de vorige eeuw, wordt de kerkverlating door jongeren gezien als een zorg voor de kerken maar ook als een kans:⁸⁴ de kritische houding van jongeren vraagt om revitalisering van de kerk. Dat de kerkkritische houding van jongeren kansen voor kerkvernieuwing biedt, tekent ook het werk van Nieuwenhuis, uit de jaren zeventig.⁸⁵ De geloofsbeleving van rooms-katholieke tieners kenmerkt zich volgens hem door een individuele zoektocht naar innerlijkheid⁸⁶ (persoonlijke beleving, authenticiteit) en relationaliteit (ervaren van herkenning, saamhorigheid en gemeenschappelijkheid). De kerkelijke godsdienst komt aan deze behoefte niet of onvoldoende tegemoet: ze is plichtmatig, saai, onecht, belerend en ervaringsvreemd.⁸⁷ Jongeren hebben behoefte aan nieuwe en meer menselijke vormen van kerk zijn. De taal die de kerkelijke godsdienst aanreikt is nietszeggend geworden. Na hem constateren diverse onderzoeken dat de kerkelijke godsdienst onder jongeren aan betekenis inboet.⁸⁸ In de loop van de tijd wordt in het onderzoek de vraag naar de verhouding tussen jongeren en de kerk minder belangrijk. Onderzoeken maken zich naar verhouding minder druk om de kerkelijkheid van de jongeren, of om de eventuele wenselijkheid van kerkvernieuwing met het oog op blijvende kerkelijkheid van jongeren.⁸⁹ Ze hebben minder zorg om de (on)verstaanbaarheid van de kerkelijke godsdienst voor jongeren. Onderzoekers nemen niet meer het al dan niet kerkelijk zijn, maar de leefwereld van de jongeren als vertrekpunt. In die leefwereld spelen meer vormen van religiositeit dan kerkelijke en

⁸⁴ Stoffels (2006) pag. 121-139. Stoffels gaat in op de onderzoeken van: (a) N. van Doornik (1948). Jeugd tussen God en chaos. Onderzoek naar de godsdienstige problemen bij de studerende jeugd.; (b) H. Fortmann (1952). De potentiële onkerkelijkheid onder de katholieke jeugd.; (c) C. Saal (1950). Hoe leeft en denkt onze jeugd. Resultaten van een in 1946-1947 gehouden enquête.

⁸⁵ Nieuwenhuis (1978a) en Nieuwenhuis (1978b). Het tweede deel omvat fragmenten van antwoorden van jongeren die het beeld dat de auteur in het eerste deel schetst, ondersteunen.

⁸⁶ Nieuwenhuis (1987a) pag. 18-90 en 154-171.

⁸⁷ Nieuwenhuis (1987a) pag. 91-113 en 157.

⁸⁸ Omdat diverse onderzoekers aangeven dat religiositeit met sociale laag en opleiding samenhangt, dient hier opgemerkt te worden, dat in de onderzoeken onder de scholieren de categorie van HAVO-VWO leerlingen oververtegenwoordigd is en dat de jongvolwassenen merendeels studenten aan een HBO of universiteit zijn. Werkende en werkloze jongeren en jongvolwassenen komen naar verhouding minder voor.

⁸⁹ Een uitzondering hierop vormt de Willibrord enquête van de Werkgroep Katholieke Jongeren (1990). Aan deze enquête hebben 8364 jongeren meegewerkt. Ze zijn voornamelijk afkomstig van middelbaren scholengemeenschappen op rk, oecumenische of samenwerkingsgrondslag. Een beperkt deel van de respons komt via parochies en meer dan 1000 inzendingen zijn van individuele jongeren afkomstig. De conclusies van dit rapport komen in grote lijnen overeen met die van De Hart. Er wordt een grote mate van vervreemding van de kerkelijke godsdienstesignaleerd, naast een belangstelling voor geloof en levensbeschouwing bij jongeren. Het rapport signaleert dat jongeren in de kerk uitstraling en warmte missen. Het doet beleidsaanbevelingen die gericht zijn op het ontwikkelen van een ervaringsgericht pastoraat, dat jongeren met het heilzame van het Evangelie in contact brengt; op het vergroten van de geloofskennis in een verstaanbare taal; en op een geïnspireerde en jongeren inspirerende kerkgemeenschap. In het streven om de kerk van betekenis te doen zijn voor jongeren en om het élan van jongeren als een uitdaging te zien voor geïnspireerd kerk zijn, treedt dit WKJ rapport in het voetspoor van iemand als Jan Nieuwenhuis. Het bijzondere van dit rapport is, dat het zich ook in 1990 op de kerk richt. Andere onderzoeken die de relatie jongeren en geloof of levensbeschouwing bestuderen, doen dit niet meer of niet in die mate.

christelijke een rol. De situatie wordt door pluriformiteit gekenmerkt en in het verlengde daarvan verbreedt het onderzoeksperspectief zich.

Dat de meerderheid van de jongeren in kerkelijk opzicht dakloos is geworden, betekent niet dat de christelijke godsdienst helemaal betekenisloos is geworden.⁹⁰ De ontkoppelingsthese, die van een algehele irrelevantie van de christelijke godsdienst in het leven van jongeren uitgaat, lijkt niet de meest adequate typering. De godsdienst kan voor jongeren als een schuilplaats fungeren.⁹¹ Godsdienstige praktijken als bidden bijvoorbeeld, of een kerkelijke viering rond belangrijke momenten in het persoonlijke leven als geboorte, huwelijk of overlijden, kunnen voor jongeren van belang zijn.⁹² De religiositeit van jongeren lijkt blijvend in-wording te zijn, waarbij jongeren op de godsdienst een beroep doen vanuit de eigen levensvragen en ervaringen.⁹³ Dat jongeren vanuit hun eigen leven een individueel beroep doen op het arsenaal van godsdienstige praktijken, thema's, verhalen, symbolen of rituelen, kan met een individuele betekenisgeving gepaard gaan die los komt te staan van de betekenisgeving vanuit de godsdienstige traditie.⁹⁴ Jongerenonderzoek brengt vervolgens in beeld dat in het leven van jongeren meer zingende oriëntaties een rol spelen. Deze hebben volgens de vroegere onderzoeken van Alma en Ter Bogt vooral een immanent, binnenwereldlijk karakter. Hun studies wijzen bijvoorbeeld op de fragmentarische, pragmatische of praktisch realistische oriëntaties die de diverse terreinen van het maatschappelijke leven domineren en die op gespannen voet kunnen staan met christelijke oriëntaties.⁹⁵ Ook in jeugdculturele uitingen en in vormen van reclame treedt een verlangen naar eenheid, heelheid en verbondenheid aan het licht.⁹⁶ Onderzoek uit het begin van de jaren 90 signaleert dat er een religieuze markt is ontstaan met een aanbod van immanente en transcendente oriëntaties. De bekendheid met alternatieve transcendente praktijken en bewegingen onder jongeren is echter betrekkelijk gering. Het gaat om de interesse van een minderheid, constateert De Hart.⁹⁷ Een decennium later blijkt dit veranderd: onder een grotere groep jongeren (34 procent) is een religieuze praktijk ontstaan met een steeds wisselende combinatie van alternatieve transcendent-religieuze activiteiten (sterren raadplegen, pendelen, handlezen, tarotkaarten leggen, etc.)

⁹⁰ Zoals ook Roebben (2007) op pag. 48 stelt. Een voorbeeld van een studie die de betekenisloosheid van de christelijke godsdienst lijkt te vooronderstellen is het boek van Boschma en Groen (2007). Dit boek laat diverse sferen en aspecten uit het leven van jongeren in Nederland de revue passeren. Religie of godsdienst worden in de inhoudsopgave niet vermeld. De index noemt *religie* wel en verwijst naar pagina 35, waar het ter sprake komt als een fenomeen dat met name voor moslimjongeren nog van belang is.

⁹¹ Zie ook Van Dijk-Groeneboer (2006) pag. 308-321. Ze noemt de neiging van jongeren om op de kerkelijke godsdienst (de sacrale ruimte, gebed, rituelen) een beroep te doen als zij steun en houvast in hun leven nodig hebben. Ze onderschrijft de stelling van De Hart over de godsdienstige praktijken, met name het bidden, van ook buitenkerkelijke jongeren. De Hart (1990) pag. 111.

⁹² Zie bijvoorbeeld Pieper en Vermeer (2001), Van Dijk-Groeneboer en Maas (2000, 2001, 2005).

⁹³ Alma en Janssen (2000) pag. 9-25. Zie ook Van Dijk-Groeneboer en Maas (2005) pag. 51.

⁹⁴ Zie bijvoorbeeld Alma en Janssen (2000) pag. 16. Zie ook Roebben (2007) pag. 46-49.

⁹⁵ Ter Bogt (1987) pag. 119. Alma (1993) pag. 223.

⁹⁶ Roebben (2001) pag. 13-34.

⁹⁷ De Hart (1990) pag. 80-85. Zie ook Alma (1993) pag. 199, die opmerkt dat er geen aanwijzingen zijn dat het christelijke referentiekader wordt vervangen. De Hart vraagt zich af, of participatie aan zulke praktijken, blijkt geeft van religiositeit. Wellicht is het een uiting van nieuwsgierigheid of vormt het een modieuze vorm van ontspanning. Hij signaleert dat jongeren die horoscopen lezen, daar meestal geen geloof aan hechten. Rekening houden met astrologische adviezen gebeurt nog minder. Rooms-katholieke jongeren lezen overigens vaker horoscopen en hechten daar meer dan protestantse jongeren geloof aan (pag. 87, 88, en 241).

en bidden.⁹⁸ De religiositeit heeft een meer syncretisch karakter gekregen. Later en meer gedetailleerd onderzoek wijst echter uit, dat regelmatige participatie aan deze alternatieve praktijken weinig voorkomt.⁹⁹ Van Dijk-Groeneboer en Maas geven aan dat in de beleving van veel jongeren, alternatieve transcendent-religieuze praktijken goed samen gaan met godsdienstigheid die zich in bijvoorbeeld het bidden uitdrukt.¹⁰⁰ Ook De Hart wijst op de verenigbaarheid van kerkelijke godsdienstigheid als bijbellezen en bidden enerzijds en interesse in alternatieve religiositeit anderzijds. Hij spreekt van een supplementeringseffect: er is een openheid voor vragen van godsdienst en levensbeschouwing die zich tot buiten de kerkelijke godsdienst uitstrekt. Slechts onder een kleine minderheid van buitenkerkelijke jongeren vermoedt hij compensatiegedrag, waarbij alternatieve religiositeit in de plaats komt van conventionele godsdienstigheid.¹⁰¹

Het jongerenonderzoek neemt zoals gezegd geleidelijk aan het vertrekpunt in de leefwereld van jongeren, in de diversiteit in religieus opzicht en in de lossere binding aan de christelijke en kerkelijke traditie. Een tendens die het jongste jongerenonderzoek kenmerkt, is het pleidooi voor een nieuwe en andere belangstelling voor de christelijke traditie. Nieuw en anders is, dat het niet meer om de vraag gaat of en hoe de christelijke godsdienst moet worden aangepast en vertaald om herkenbaar te zijn voor jongeren. Het gaat niet meer om aanpassing van de traditie maar om ontsluiting van de traditie. Deze wordt op haar mogelijkheden bevraagd om een bron te zijn van waaruit jongeren hun leven op een nieuwe manier kunnen verstaan en ontstollen.¹⁰² Theologen kunnen daar een bemiddelende rol in spelen.¹⁰³ Nieuw en anders is verder, dat het leven van de jongeren als vindplaats van religiositeit en religieus zoeken gaat gelden. Er klinkt een pleidooi om niet meer alleen of in de eerste plaats te onderzoeken of jongeren zich al dan niet herkennen in voorgegeven religieuze praktijken en inzichten: veel jongeren zijn daar niet mee vertrouwd geraakt. Belangrijker is de vraag waar en hoe in het leven van jongeren het besef van zin en onzin in het geding is en vragen van heil en verbinding een rol spelen. De inzet is om het leven van jongeren en hun manieren van religieus zijn, theologisch te duiden. Bij dit 'lezen' van de religiositeit die in het leven wordt uitgedrukt is het

⁹⁸ Van Dijk-Groeneboer en Maas (2001) pag. 21-22.

⁹⁹ Van Dijk-Groeneboer en Maas (2005) pag. 16.

¹⁰⁰ Van Dijk-Groeneboer en Maas (2001) pag. 17, en (2005) pag. 21-22.

¹⁰¹ De Hart (1990) pag. 110-111.

¹⁰² Roebben (2007) pag. 110-116. Hij maakt onderscheid tussen religieus toerisme en pelgrimage. Dit onderscheid wordt bepaald door de houding. Religieus toerisme wordt door zapp-gedrag gekenmerkt, waarbij zingeving als te construeren geldt en de individuele levensreis en levensbestemming in de lijn ligt van een ideaal van de maakbaarheid. Pelgrimage kenmerkt zich door een houding van openstaan voor wat aan zin en oriëntatie ontdekt kan worden; het eigen leven verliezen om het terug te vinden als 'gefondene'. Nauw hiermee verweven is de omgang met de godsdienstige traditie. Deze kan instrumenteel zijn. Godsdienstige verhalen, inzichten, praktijken, rituelen en symbolen krijgen betekenis als instrument van de individuele zelfexpressie. Zie De Dijn (2006), pag. 20-31. Hermans (2001) stelt dat globalisering ertoe leidt, dat cultuur en religie zich op een open markt bevinden, een handelsartikel worden en dat de betekenissen die aan het instrumentarium van de diverse godsdienstige tradities worden gegeven, niet meer bepaald kunnen worden door de religieuze gezagsdragers (pag. 65-66). In zo'n omgang met de godsdienstige traditie verdwijnen die elementen en betekenissen van een godsdienst die aan de eigen ervaring vreemd zijn, die deze corrigeren en relativiseren. Hij bepleit een hermeneutisch-communicatieve pedagogische benadering en een mystagogisch-communicatieve theologische benadering. In een pelgrimerende omgang met de traditie is de traditie, met ook haar bevreemdende elementen, voedsel voor de ziel; ze functioneren niet louter als bevestigende 'identiteitsvertrekkers'. Zie Roebben (2007) pag. 112-116.

¹⁰³ Roebben en Zondervan (2006) pag. 397-411.

niet de bedoeling dat alle religiositeit die gevonden wordt, als een christelijke religiositeit gelegitimeerd wordt. De inzet is de dialoog tussen de taal van de geleefde religiositeit en de christelijke taal.¹⁰⁴

1.3.1.3. De samenhang tussen waardeoriëntatie en godsdienstige opvoeding

Een volgende relevante bevinding van jongerenonderzoek is, dat het christelijk godsdienstig zijn een bepaalde waardeoriëntatie met zich meebrengt. Andree en Van der Vecht nemen een aantal significante verschillen waar tussen jongeren die zichzelf gelovig en die zichzelf niet gelovig noemen.¹⁰⁵ In de eerste plaats hebben gelovige jongeren meer dan niet-gelovige jongeren een maatschappij-kritische oriëntatie (gerechtigheid en inzet voor milieuproblemen). Verder vinden ze medemenselijkheid van groter belang en hechten ze meer aan innerlijkheid (nadenken over de zin van het leven, bewust leven, stilte). Verder is hun waardeoriëntatie burgerlijker (plichtsgevoel, getrouwd zijn en kinderen krijgen). Bij jongeren die zichzelf als niet gelovig beschouwen, speelt in vergelijking met de gelovige jongeren de oriëntatie op gerieflijkheid en gemak (ongebondenheid in relaties, luxe, geld, vakantie) een grotere rol, evenals de oriëntatie op prestatie (de beste zijn, carrière). Daarnaast lijkt zich een onderscheid af te tekenen tussen het ‘korte-termijn-denken’; niet gelovige jongeren richten zich meer op het hier-en-nu in vergelijking met het ‘langere-termijn-denken’ van gelovige jongeren.¹⁰⁶ Deze jongeren ervaren deze oriëntatie als van huis uit meegekregen.

Janssen en Prins¹⁰⁷ wijzen op het verband tussen een sociaal engagement en niet-kerkelijke godsdienstigheid; met name onder jongeren die met New Age verwant zijn. Deze jongeren onderscheiden zich ook meer door een bewuste levenshouding.¹⁰⁸ Ook De Hart gaat in op het maatschappelijke engagement dat hij onder een deel van de onkerkelijke jongeren waarneemt. Hij signaleert daarvan de godsdienstige wortels; hij spreekt van een deconfessionaliseringseffect, waarvan vooral de ex-leden van een kerk en de eerste generatie onkerkelijken de dragers zijn. Het gaat om jongeren die in weerwil van hun kerkelijke milieu afscheid hebben genomen van de kerk. Hun maatschappelijk engagement is religieus geladen.¹⁰⁹ In deze jongeren drukt zich een zoekhouding uit die qua intensiteit en betrokkenheid overeenkomt met de ouderlijke, maar die meer omvattend is en radicaler eenzijdig maatschappelijk dan de ouderlijke houding.

Het werk van Ziebertz¹¹⁰ ligt meer in de lijn van Andree. Hij wijst op de Shell-Studie “Jugend 2000”, die met andere onderzoeken aangeeft dat godsdienstige jongeren een hogere affiniteit met familiale waarden hebben, zich meer om het geluk van anderen bekommeren en de sociale waarden als gerechtigheid en leven in harmonie met de natuur, hoger waarderen. Godsdienstigheid brengt daarnaast een geringere waardering voor

¹⁰⁴ Van Dijk-Groeneboer en Maas (2005) pag. 48-49.

¹⁰⁵ Andree en Van der Vecht (1992). Het gaat om gegevens van 1200 leerlingen van zeven protestants-christelijke en drie rooms-katholieke scholen voor MAVO, HAVO en VWO in de leeftijd van 14-18 jaar.

¹⁰⁶ Van deze zich gelovig noemende jongeren komt een kwart weinig in de kerk; gelovigheid en kerkelijkheid hangen wel samen maar vallen niet samen volgens dit onderzoek.

¹⁰⁷ Janssen en Prins (1998) pag. 123-138.

¹⁰⁸ Janssen en Prins onderscheiden negen groepen jongeren. De eerste vijf zijn kerklid: orthodox-protestanten, gereformeerden, hervormden, katholieken en marginalen. Vier groepen jongeren zijn geen kerklid: de New Agers, de voormalige of ex-kerkleden, de twijfelaars die nooit lid waren van een kerk en tot slot de niet gelovigen. De New Agers zijn kennelijk ooit kerklid geweest; ze beschouwen zich niet meer als zodanig (pag. 125).

¹⁰⁹ De Hart (1990) pag. 237, 251.

¹¹⁰ Ziebertz (2001) pag. 86.

waarden als autonomie en materialistische levenshouding met zich mee. Ziebertz ziet in deze individuele waardeoriëntatie van met name rooms-katholieke jongeren, de oriëntatie van de katholieke kerk weerklinken. Kerkelijk zijn werkt door in een individuele religiositeit, die op verdere realisering van sociale en immateriële waarden is gericht en die als zodanig niet met de maatschappelijke trends samenvalt. Ook het onderzoek van Van Dijk en Maas¹¹¹ geeft een onderscheid aan in de waardering van de sociale component als levensdoel: jongeren met een godsdienstige achtergrond vinden sociale doelen meer de moeite waard, dan jongeren zonder kerkelijke achtergrond. Deze waarneming is daarom opvallend, omdat het merendeel van met name de rooms-katholieke respondenten zichzelf niet als godsdienstig beschouwt en niet kerkelijk is. Dit doet vermoeden dat huiselijke godsdienstige opvoeding, die zoals dit onderzoek aangeeft amper expliciet vorm heeft gekregen, op een andere en meer impliciete manier een doorwerking heeft gekregen in de waardeoriëntatie van de jongeren.

1.4. Samenvatting

1.4.1. Vijf invloedrijke factoren

De hierboven beschreven onderzoeken gaan uit van de individualisering van de religiositeit. Daarmee wordt bedoeld dat de religiositeit van het individu minder vorm krijgt vanuit voorgegeven patronen en verwachtingen en meer tot stand komt als gevolg van eigen keuze.¹¹² Het gaat meer van het individu afhangen of het religieus zijn vorm en betekenis krijgt in het leven. Het gaat ook meer van het individu afhangen hoe het religieus zijn vorm en betekenis krijgt en op welke terreinen van het leven dat het geval is. Nu betekent het uitgangspunt van de individualisering niet, dat verondersteld wordt dat factoren als bijvoorbeeld familie of kerkelijke binding geen rol meer spelen. Het is veeleer zo dat hun invloed minder vanzelf spreekt. De onderzoeken gezamenlijk wijzen op vijf factoren die van invloed zijn op de individuele religiositeit.

De eerste is het gezin en de familie. De eerste en belangrijkste samenhang die verondersteld wordt is die tussen individu en familie. Met name de rol van de ouders geldt als cruciaal: van doorslaggevende betekenis voor de ontwikkeling van de religiositeit van kinderen.

De tweede is de generatie. De religiositeit van grootouders, van ouders en van jongeren heeft telkens een eigen maatschappelijke en kerkelijke context. Naast leeftijd en levenservaring is de positie in de opvoedingsrelatie (opvoeder of opvoedeling) van invloed op de religiositeit.

De derde is de kerkelijke binding. In de opvoeding die ouders geven draagt de inbedding in een kerkelijke gemeenschap eraan bij, dat ouders zo opvoeden, dat hun kinderen waarnemen dat het gelovig zijn in hun leven van betekenis is.

De vierde is sociale laag en opleidingsniveau. Die werken door in de manier van godsdienstig zijn, in de manier van kerkelijk betrokken zijn en in de onderliggende stijl die de omgang met religie en zingeving structureert.

¹¹¹ Van Dijk-Groeneboer en Maas (2001) pag. 9-10.

¹¹² In het tweede hoofdstuk beschrijf ik dat individualisering een van de belangrijkste processen is van de moderniteit en dat niet alleen het religieuze domein maar heel het maatschappelijke leven, inclusief het leven in familie en gezin, door dit proces wordt gestructureerd.

De vijfde is gender. Of iemand man of vrouw is en of iemand vader of moeder is, werkt door in de religiositeit, bijvoorbeeld in het betrokken zijn bij de godsdienstige gemeenschap. Het werkt ook door in de religieuze opvoeding; het aandeel van moeders is groter.

1.4.2. Religiositeit in beweging

In de manier waarop met name in rooms-katholieke studies de ontwikkeling van de religiositeit in de huiselijke context wordt bestudeerd, verschuift het perspectief en wel op drie manieren. In de eerste plaats wordt onderzocht alsof de katholieke traditie en kerkelijke ontwikkelingen er minder in toe doen. In de tweede plaats wordt onderzocht alsof de religie een privaat karakter heeft gekregen en tot slot wordt onderzocht alsof vooral de subjectieve aspecten van belang zijn.

1.4.2.1. Is van ont-traditionalisering van de religiositeit sprake?

Het onderzoek naar godsdienstigheid en godsdienstige opvoeding in rooms-katholieke gezinnen wordt gekenmerkt door het gezichtspunt van de ont-traditionalisering. In het onderzoek vermindert de aandacht voor de rol van de godsdienstige traditie.

a) De rooms-katholieke ouderlijke religieuze opvoeding wordt gaandeweg onderzocht, als ware het een taak van ouders alleen. Andree heeft nog het gezichtspunt dat de geloofsgemeenschap (en ook het onderwijs) een eigen verantwoordelijkheid heeft in het gelovig-leren-woorden van de jeugd. Dat besef maakt geen deel meer uit van het onderzoeksperspectief van Van der Slik en Vergouwen. De rol van de geloofsgemeenschap is geen eigenstandige meer, maar wordt een ondersteunende: die van het begeleiden van ouders in hun verantwoordelijkheid.¹¹³ De focus van het protestants-christelijke onderzoek onderscheidt zich hiervan. Beide studies onderzoeken vanuit het perspectief dat ouders er niet alleen voor dienen te staan en dat hun taak een inbedding heeft en heeft¹¹⁴ binnen een bredere kerkelijke context. Hun onderzoek laat daarnaast zien dat deze kerkelijke taak in toenemende mate door ouders wordt ingevuld.¹¹⁵

Ik vraag mij af, of katholieke ouders er alleen voor zijn komen te staan in de godsdienstige opvoeding van hun kinderen en of er anderen zijn die daar ook een taak een rol in spelen.

¹¹³ Vergouwen (2001) pag. 330-347. Zij doet een aantal handelingsaanbevelingen voor de praktijk van de ouderlijke religieuze socialisatie. Zij noemt dat derden ouders daarin kunnen begeleiden. Ouders komen vooral in beeld als object van begeleiding, bijvoorbeeld door hulpverleners, leerkrachten of pastores. In het perspectief van Vergouwen spelen kerk of onderwijs geen eigenstandige rol richting de jeugd; het zijn individuele onderwijskundige of pastorale functionarissen die de ouders bij hun taak kunnen begeleiden.

¹¹⁴ Lanser-van der Velde stelt dat de kerkelijke verantwoordelijkheid die van ouders aanvult en dat die vorm krijgt in de belijdeniscatechisatie en in andere vormen van kerkelijk jeugd- en jongerenwerk. Het onderzoek van Lanser-van der Velde laat ook zien dat het veelal ouders zijn die aan de kerkelijke taak vorm geven.

¹¹⁵ Het voorwoord van de dissertatie van Timmers-Huigens begint als volgt: “Het verhaal van dit onderzoek begon op een sombere novemberavond in het midden van de jaren zeventig, tijdens een kerkenraadsvergadering. De plaatselijke predikant legde uit dat hij het niet langer nodig vond om nog langer catechisatie te geven. ‘Paarlen voor de zwijnen werpen’ noemde hij het. Hij was ervan overtuigd dat de ‘huidige jongeren’ een verloren generatie vormden. Alle mannen van de kerkenraad knikten serieus en gaven toestemming aan de predikant om met catechese te stoppen. Mijn hevige protesten, ik realiseerde mij dat het mijn kinderen waren die zwijnen werden genoemd, hielpen niets. Uiteindelijk mocht ik, als ik dat wilde, zelf catechese geven, maar het interesseerde niemand hoe dat verder in zijn werk ging”.

b) Religieuze opvoeding wordt gaandeweg onderzocht, alsof de traditie in inhoudelijk opzicht daar niet positief aan bij kan dragen. Ouders en jongeren maken in het perspectief van Andree, deel uit van die traditie. Zij worden erdoor gevormd en dragen op hun beurt bij aan de vernieuwing ervan.¹¹⁶ Van der Slik brengt de godsdienstige traditie ter sprake als 'omgevingsfactor'. Het perspectief van de wenselijkheid van onderlinge verwevenheid ontbreekt bij hem.¹¹⁷ Bij Vergouwen komt de godsdienstige traditie voornamelijk in beeld als een collectief zingevingsstelsel, dat een functie kan hebben in de individuele zoektocht naar religieuze ontplooiing en zingeving.¹¹⁸ Die functie wordt met name belichaamd in de individuele kerkelijke functionaris.¹¹⁹ In plaats van te delen in een traditie die zij zelf mee vormgeven, zijn ouders hier object van begeleiding of consument van religieuze serviceverlening. Het belang van een inhoudelijke dialoog met de traditie verdwijnt hier uit beeld. De kerkelijke begeleider brengt namelijk de (elementen uit de) godsdienstige traditie niet ter sprake. De eisen die Vergouwen stelt aan de religieuze begeleiding liggen alle op het procesmatige vlak.¹²⁰ Kwalificaties op inhoudelijk-godsdienstig vlak noemt ze niet.¹²¹ De traditie lijkt inhoudelijk niet bij te kunnen dragen aan de ontwikkeling van de individuele religiositeit en aan het ouderlijke vermogen om kinderen godsdienstig op te voeden.

De twee protestants-christelijke studies nemen een gezichtspunt in dat overeenkomt met dat van Andree: de individuele religiositeit ontwikkelt zich dankzij de dialoog binnen de gelovige gemeenschap en met de godsdienstige traditie: dat wil zeggen met inzichten, houdingen, rituelen, symbolen, verhalen, etcetera die met die traditie verbonden zijn.

Ik vraag mij af of het perspectief van de betekenisloosheid van de traditie een adequate weergave is van de praktijk van katholieke opvoedende ouders en van katholieke pastorale begeleiding van opvoedende ouders.¹²²

c) Religieuze opvoeding wordt gaandeweg onderzocht, alsof kerkelijke ontwikkelingen irrelevant zijn. Andree brengt naast diverse maatschappelijke ontwikkelingen¹²³ ook een aantal kerkelijke ontwikkelingen (zoals bijvoorbeeld Vaticanum II, het Landelijk Pasto-

¹¹⁶ Andree (1883) pag. 269. Andree merkt op dat een kerk die plaats heeft voor jongeren, ook aan haar eigen toekomst werkt.

¹¹⁷ Van der Slik (1992) pag. 141-142. Hij meent dat denominationele factoren (de directe godsdienstige 'setting' als bijvoorbeeld het kerklidmaatschap van gezinnen) van grote en vaak onderschatte betekenis zijn in de ouderlijke godsdienstige socialisatie.

¹¹⁸ Vergouwen (2001) pag. 43-61.

¹¹⁹ Deze verschuiving is ook bij Schwab waarneembaar.

¹²⁰ Vergouwen (2001) pag. 340-341, noemt het belang van een goede gespreks- en luisterhouding, het vermogen tot empathie en acceptatie, tot het scheppen van een goede sfeer. Daarnaast is kennis van zingevingstijlen van belang; het contact dient primair gericht te zijn op het benutten en uitbouwen van de mogelijkheden die samenhangen met de zingevingstijl van de begeleiding behoevende ouders.

¹²¹ Bij kwalificaties op godsdienstig vlak zou bijvoorbeeld gedacht kunnen worden aan de wenselijkheid dat de pastorale begeleider inzicht heeft in de godsdienstige traditie van de betreffende ouders, of dat de pastorale begeleider in staat is het eigen geloof of gelovige inzichten zo ter sprake te brengen dat deze ter beschikking komt aan derden.

¹²² Mijn vragen komen mee voort uit cursusmateriaal dat op een andere praktijk wijst; zie bijvoorbeeld Govaart (1989). Govaart geeft in de door hem, vanuit zijn pastorale praktijk ontwikkelde cursus voor doopouders aan, dat de ontwikkeling van een persoonlijke religiositeit en van het ouderlijke vermogen tot godsdienstig opvoeden, baat heeft bij de verdieping in de eigen ervaringen met de godsdienst van ouders. Met name ook de eigen ervaringen als opvoeding zijn van belang. Daarnaast blijkt deze ontwikkeling gediend met een voortgaande dialoog met (elementen uit) de traditie. De cursusleiding treedt daarbij niet alleen procesmatig op, maar reikt ook relevante elementen uit de traditie aan. Zie ook A. Govaart (1992) pag. 62-68.

¹²³ Andree (1883) pag. 45-54. Ze noemt secularisatie, ontkerkelijking en privatisering.

raal Overleg, veranderde verhoudingen binnen het parochieleven en de verhouding tussen de Nederlandse kerkprovincie en Rome) ter sprake als beïnvloedende factoren.¹²⁴ Ook Van der Slik vermeldt dat naast maatschappelijke factoren denominationele factoren een belangrijke rol spelen. De ontwikkeling van beide factoren en hun verwevenheid met de godsdienstigheid in gezinnen, krijgen bij hem minder de aandacht.¹²⁵ Vergouwen noemt alleen een aantal maatschappelijke ontwikkelingen die de ontwikkeling van de religiositeit en de godsdienstige opvoeding beïnvloeden.¹²⁶ Kerkelijke ontwikkelingen die een rol zouden kunnen spelen komen niet in beeld. Het perspectief dat met name maatschappelijke ontwikkelingen van invloed zijn op de ontwikkeling van de religiositeit, tekent ook het onderzoek van Schwab. Hij maakt bijvoorbeeld melding van politieke, economische, sociale en culturele veranderingen op het platteland¹²⁷ en in de steden,¹²⁸ die de context vormen voor de ontwikkeling van het gezins- en familielevens en van de ontwikkeling van de religiositeit binnen de families. Ook bij hem wordt de ontwikkeling van de religiositeit en de religieuze opvoeding alleen maatschappelijk ingebed. Deze lijkt zich los van kerkelijke ontwikkelingen te voltrekken. Ook op dit punt vraag ik mij af, of dit gezichtspunt het meest adequaat is om de situatie van ouderlijke religieuze opvoeding te onderzoeken.¹²⁹

d) In het katholieke onderzoek naar religieuze opvoeding verschuift het aandachtspunt naar zingeving in brede zin, waarbij naar het 'hoe' wordt gezocht in plaats van naar het 'wat'. Andree richt zich op de individuele religiositeit die op de godsdienstige traditie is georiënteerd. Van der Slik signaleert de ontwikkeling van een meer eigentijdse individuele religiositeit die christelijk is. Schwab onderzoekt de christelijke kerkelijke en buitenkerkelijke religiositeit. Bij Vergouwen zien we een verbreding optreden naar zingeving in het algemeen. Ze kijkt ook naar niet-christelijke zingevende (transcendente en immanente) interpretatiekaders.¹³⁰ Gepaard met haar aandacht voor de onderliggende structuring leidt dit tot minder zicht op inhoudelijke ontwikkeling.¹³¹

¹²⁴ Andree (1983) pag. 55-65.

¹²⁵ Van der Slik signaleert een ontwikkeling binnen gezinnen op het vlak van de godsdienstige opvattingen. Het betreft een tendens naar een meer hedendaagse en vrijzinnige christelijke religiositeit. Het geloven in God wordt meer als een 'act' binnen een gemeenschap voorgesteld: God openbaart zich in en tussen mensen (pag. 71-91). Gezien de kerkelijke binding van zijn onderzoeksgroep had Van der Slik deze ontwikkelingen kunnen relateren aan ontwikkelingen op kerkelijk vlak. Dat doet hij echter niet.

¹²⁶ Vergouwen (2001) pag. xiii, 3, 49. Ze noemt ontzuiling, secularisering, individualisering, privatisering en het verdwijnen van de monopoliepositie van het christendom. De moeite van ouders om hun kinderen religieus op te voeden, verbindt ze met het wegvallen van de vroegere religieuze plausibiliteitsstructuur en van de institutionele ondersteuning van de ouderlijke religieuze opvoeding, pag. 127-131.

¹²⁷ Schwab (1995) pag. 160-164.

¹²⁸ Schwab (1995) pag. 201-207.

¹²⁹ Naar mijn idee kunnen kerkelijkheid, maar ook onkerkelijkheid, samenhangen met kerkelijke ontwikkelingen. Derksen wijst bijvoorbeeld op een verschuiving, waarbij de rooms-katholieke kerk in Nederland haar volkskerkelijke karakter verliest en de kenmerken krijgt van wat hij een vrijwilligerskerk of burgerlijke kerk noemt. Het verdwijnen van de volkskerk impliceert echter niet een gelijktijdig verdwijnen van volkskatholicisme. Meer volkse religieuze uitingsvormen (die relatief sterk op ritueel en gewoontevorming zijn gebaseerd en die meer lichamelijk en sensitief van aard zijn) blijven bestaan maar passen minder in een burgerlijke vrijwilligerskerk. Deze religiositeit heeft namelijk teveel de kleur van rationaliteit. Zie Derksen (1989) pag. 241-286.

¹³⁰ Vergouwen (2001) pag. 368, 370. In het verlengde daarvan omvat haar interviewschema vragen over aura's, astrologie en yoga.

¹³¹ Zoals ook Groener in zijn waarderende bespreking van het onderzoek van Vergouwen constateert: de formele en op de structurering van de religieuze zingeving gerichte benadering heeft verstrekkende implicaties. Een

In het protestants-christelijke onderzoek is een vergelijkbare verschuiving van 'wat' naar 'hoe' waar te nemen.¹³² Hier verwoordt met name Timmers-Huigens het besef dat de kerkelijke en christelijke traditie niet langer het enige interpretatie kader vormt.¹³³ Ik vraag mij af, of in de katholieke ouderlijke godsdienstigheid en godsdienstige opvoeding een verbreding ten aanzien van zingeving in het algemeen zichtbaar is, hoe in zo'n geval de diverse oriëntaties zich tot elkaar verhouden en hoe zo'n ont-traditionele positie zich in de loop van de tijd heeft ontwikkeld.

Diverse jongerenonderzoeken wijzen erop dat met name jongeren met een rooms-katholieke achtergrond weinig waarnemen dat het gelovig zijn in het huiselijke leven en opvoeden doorwerkt. Ik vraag me af hoe zich dat verhoudt tot de ouderlijke intentie. Geeft het uitdrukking aan ouderlijke onverschilligheid? Zegt het iets over de ouderlijke competenties of spelen nog andere factoren een rol? Werkt de van huis uit meegekregen religieuze opvoeding door, in de mee te geven religieuze opvoeding en hoe dan? Hoe geven ouders aan hun religieus zijn uitdrukking? Hechten ze er waarde aan om het religieus zijn te expliciteren? Of drukken ze hun religieus zijn en hun betrokkenheid bij de rooms-katholieke traditie meer impliciet uit, en hoe dan? Hoe verhouden de ouderlijke intentie en de ouderlijke competentie om kinderen religieus op te voeden, zich tot de rooms-katholieke traditie? Is in het niet expliciteren van het religieus zijn per definitie van ont-traditionalisering sprake of is het te beschouwen als een bepaalde vormgeving van katholiek zijn?¹³⁴

1.4.2.2. Is van privatisering van de religiositeit sprake?

Met name rooms-katholiek onderzoek naar godsdienstigheid en godsdienstige opvoeding gaat er gaandeweg van uit dat de religie een meer privaat karakter krijgt. Bij Andree is het afscheid van het verzuilde catholicisme het vertrekpunt. De godsdienst was op een door de kerk voorgegeven en collectieve wijze van invloed op diverse levensterreinen. Andree neemt van de voorgegeven en collectieve vormgeving van godsdienstigheid afstand. Het blijft haar gezichtspunt, dat gelovig zijn niet alleen in het private domein een rol dient te spelen maar ook doorwerkt in betrokkenheid bij maatschappelijke kwesties en ethische vragen. De weg waarlangs dit tot stand komt wordt door individuele reflectie, een zoekende houding en communicatie gekenmerkt.¹³⁵

beperking van het onderzoek is dat het niet veel inzicht geeft in de inhoudelijke ontwikkeling van de religiositeit. Zie Groener (2003) pag. 169.

¹³² Zo geeft Lanser-Van der Velde, anders dan Timmers-Huigens doet, geen eigenstandige positie aan de godsdienstige traditie. Zie het commentaar van E. Jonker (2002) pag. 143-158. Anders echter dan bij Vergouwen, gaat Lanser-van der Velde ervan uit dat ouders en jongeren dragers zijn van de godsdienstige traditie; zij brengen deze vanuit hun eigen ervaring ter sprake.

¹³³ Haar benadering ervan verschilt aanzienlijk van die van Vergouwen. Timmers-Huigens brengt interesse van jongeren voor andere zingevende kaders als het hedonisme of het pragmatische functionalisme, of de belangstelling voor niet-christelijke transcendente vormen van godsdienstigheid in beeld als een bij elkaar geknutselde vorm van zingeving en als een fenomeen dat ontstaat als de invoering in de christelijke godsdienst niet adequaat tot stand komt. Zie Timmers-Huigens (1997) pag. 227, 239.

¹³⁴ De Korte (1994) noemt de sprakeloosheid van katholieken: het onvermogen van katholieken om hun gelovig zijn te verwoorden. De moeite om over het gelovig zijn te spreken, hoeft naar mijn idee niet op een keuze te wijzen om de katholieke traditie los te laten. Het kan ook wijzen op een kenmerk van het katholiek zijn en op verwevenheid met de traditie.

¹³⁵ Andree (1983) pag. 47. In het gesprek in het gezin over onderwerpen als ontwikkelingshulp, kernbewapening of discriminatie speelt een gelovige benadering dan ook een rol. De geloofsverdieping leidt tot de ver-

Ook Van der Slik onderkent dat het gezin geen afgebakend reservaat vormt. Anders dan bij Andree is de samenleving bij Van der Slik niet in beeld als oord dat vanuit het geloof veranderd zou moeten worden. Het lijkt een oord waartegen het geloof bescherming behoeft. Het is een factor die het gelovig zijn beïnvloedt; de omgekeerde beweging brengt hij niet ter sprake.¹³⁶ Het bereik van de godsdienst wordt bij hem beperkt: hij veronderstelt dat het betrekking heeft op de domeinen van het huiselijke leven, de opvoeding en de kerk.

Bij Vergouwen staat religiositeit in functie van het individuele zoeken naar zingeving. Het proces van zingeving omvat twee centrale taken; het oriënteren en het evalueren.¹³⁷

Ze onderscheidt in haar studie een alledaags en een existentieel niveau van zingeving. Religieuze zingeving acht Vergouwen met name van belang in crisissituaties. De oriëntatie en de evaluatie van het leven vanuit een religieus perspectief is aan de orde als het leven stagneert, als verandering nodig is en bij de confrontatie met ingrijpende grens- en verlieservaringen. Anders dan bij Andree is het religieuze kader niet van belang in de oriëntatie en evaluatie van het alledaagse leven. Religieuze zingeving komt alleen in beeld als de mens behoefte heeft aan existentiële zingeving. Door religiositeit met existentiële crises te verbinden plaatst Vergouwen de religie aan de grenzen van het alledaagse bestaan¹³⁸ en vanuit die vooronderstelling heeft ze de religiositeit ook onderzocht.¹³⁹

In deze beperking van het bereik van de religie¹⁴⁰ verschilt dit katholieke onderzoek van de benadering van Schwab¹⁴¹ en van de twee Nederlandse protestants-christelijke studies.¹⁴²

nieuwving van de kerk. Het gaat hierbij om een kerk die zichzelf weet te relativiseren, die mensen weet te inspireren om goed te leven en die aan maatschappijverandering bijdraagt (pag. 269).

¹³⁶ Van der Slik (1992) pag. 139-141. Hij maakt melding van de invloed van omgevingsfactoren. Als belangrijkste maatschappelijke factor brengt hij het secularisatieproces ter sprake, als gevolg waarvan een maatschappelijke oriëntatie ontstaat die waarden als wantrouwen, eigenbelang, autonomie, prestatie, opportunisme, genot en welstand centraal stelt. Dat ouders en kinderen daar dagelijks mee worden geconfronteerd maakt dat de godsdienstige opvoeding thuis minder effectief is. De waardeoriëntatie in de huiselijke opvoeding rondom waarden als geloof, hoop, liefde, bescheidenheid, trouw, soberheid en gehoorzaamheid komt onder druk te staan. Dat de godsdienstigheid van kinderen afneemt in vergelijking met hun ouders, is volgens hem voor een belangrijk deel terug te voeren op de confrontatie van beide generaties met het vigerende maatschappelijke waardensysteem.

¹³⁷ Vergouwen (2001) pag. 45-55.

¹³⁸ Vgl. Maas en Ziebertz (1997) pag. 396-397, die de term 'religie als horizon' introduceren. Dat de godsdienst zich verplaatst naar de randen van de leefwereld brengen zij in verband met de moeite die mensen ervaren om elementen van de godsdienst concreet in het leven aan te wenden.

¹³⁹ Vergouwen (2001). Het interviewschema operationaliseert deze private religieopvatting; de vragen betreffen religieuze zingeving voornamelijk (niet exclusief) op het vlak van de godsdienstige opvoeding, het vlak van kerkelijkheid, en op het vlak van crises als bijvoorbeeld de dood, zelfmoord of terminale ziekte. De interviewvragen die gesteld worden over politieke kwesties en maatschappelijke vraagstukken, worden niet of amper door het interviewschema op religieuze zingeving betrokken.

¹⁴⁰ Het valt op dat de onderzoeken die een verbinding bepleiten tussen het geloof en andere aspecten van het leven dan de terreinen van persoonlijke relaties, opvoeding en kerk, op dat punt meer normatief dan empirisch zijn. Geen van deze studies heeft onderzocht welke concrete terreinen in de meer publieke, maatschappelijke sfeer met de godsdienst worden verbonden. Ook bieden ze geen zicht op de manier waarop eventuele verbanden vorm krijgen.

¹⁴¹ Schwab (1995) pag. 28-29. Bij Schwab zien we de visie dat het godsdienstig zijn, maakt dat het individu op een kritische wijze om kan gaan met maatschappelijke en kerkelijke tendensen die de individualiteit bedreigen. De individualisering door de religie gaat met een kerk- en maatschappijkritische houding gepaard.

¹⁴² Timmers-Huigens (1997) pag. 186-189. Bij Timmers-Huigens heeft godsdienstigheid op heel het leven betrekking; op dagelijkse ervaringen en grenservaringen en op terreinen van het leven die het individuele bestaan overstijgen. Godsdienstigheid omvat heel het leven en integreert de diverse terreinen zo met elkaar dat

Ik vraag mij af, hoe het onderzoeksperspectief van een sterk geprivatiseerde godsdienstigheid zich verhoudt tot de praktijk van godsdienstig leven en opvoeden in rooms-katholieke gezinnen. Ook ben ik er benieuwd naar, hoe zich dat in de loop van de tijd heeft ontwikkeld. Vervolgens dient zich de vraag aan hoe kerkelijk betrokken godsdienstigheid zich tot zo'n privatiseringstendens verhoudt.¹⁴³ en hoe zo'n private godsdienst zich in de loop van de tijd heeft ontwikkeld. Ook vanuit het jongerenonderzoek tekent zich de vraag af, of individualisering per definitie met privatisering gepaard gaat. Kan de religiositeit die in het teken komt te staan van de ontwikkeling en de expressie van de eigen individualiteit niet ook tot een individuele religiositeit leiden die de religiositeit op meer domeinen van het bestaan betreft?

1.4.2.3. Is van subjectivering van de religiositeit sprake?

De onderzoekers gaan in de godsdienstige opvoeding een grotere waarde toekennen aan de subjectiviteit. De veranderde context maakt dat naast en deels in plaats van objectieve, vanzelfsprekende, collectieve, voorgegeven, ingebedde, herkenbare en meetbare vormen van godsdienstigheid en godsdienstige opvoeding, aandacht ontstaat voor vormen die niet voorgegeven zijn maar die individueel ontwikkeld moeten worden.¹⁴⁴ In de ouderlijke opvoeding krijgen de subjectieve aspecten van ervaring, houding en communicatie meer gewicht dan de objectieve aspecten van godsdienstige opvatting en gedrag. Het gaat hier om twee met elkaar gepaard gaande bewegingen. De ene is, dat de onderzoekers van mening zijn dat zo'n verschuiving in de praktijk wenselijk is en van de praktijk een weergave is. De andere is, dat onderzoeken gaandeweg minder aandacht schenken aan de godsdienstige opvattingen en gedragingen in de huiselijke situatie. Het gewicht daarvan wordt gerelativeerd: het zou bij deze aspecten slechts om een 'buiten-kant' gaan. Naast of in de plaats daarvan, worden aspecten van de 'binnenkant' onderzocht of worden de condities bestudeerd die deze subjectieve religiositeit en religieuze opvoeding bevorderen.

Gods wereld erin aan het licht kan komen. Bij Lanser-van der Velde is de wereld minder in beeld: godsdienstigheid heeft met name betrekking op het persoonlijke leven, relaties, opvoeding en kerkelijke betrokkenheid: ook in het protestants-christelijke onderzoek tekent zich een tendens af van een beperkter bereik van de godsdienstigheid.

¹⁴³ Mij valt namelijk op in het onderzoek van Vergouwen, waar godsdienstige tradities een bron voor persoonlijke zingeving kunnen zijn, dat godsdienstigheid het meest sterk een privaat karakter heeft. Ik vraag me af of het toevallig is dat die onderzoeken die individuele religiositeit blijven betrekken op kerkelijke godsdienst, aanmerkelijk meer waarde hechten aan de doorwerking van de religie op meer aspecten van het leven dan het private domein.

¹⁴⁴ Hier tekent zich ook een verandering af in opvoedingsdoel en opvoedingsrelatie en in de verhouding tot de godsdienstige traditie. Godsdienstige opvoeding richt zich er niet meer op dat kinderen via een eenrichtingsweg de godsdienstigheid van hun ouders overnemen. Het vroegere zender-ontvanger model waarbij ouders het hun doorgegeven arsenaal aan godsdienstige inzichten, houdingen, gedragingen en ervaringen overdragen op hun kinderen, heeft plaats gemaakt voor het inzicht dat ouders en kinderen ten opzichte van de kerk geen 'lege vaten' zijn en dat kinderen dat ook niet zijn ten opzichte van hun ouders. Het besef groeit dat religiositeit interactief tot stand komt. De eerdere 'zenders' ontvangen kritische vragen van de vroegere 'ontvangers' en deze wederkerige dialoog leidt tot geloofsverdieping en traditievernieuwing. Godsdienstige opvoeding moet op een eigen omgang met de traditie gericht zijn en tot godsdienstige volwassenheid leiden. De rol van de ouders als identificatiefiguur verandert. Ze worden met name van belang omdat ze een model van gelovig leven aanreiken, waartoe jongeren zich kunnen verhouden, zonder dat jongeren deze wijze van gelovig zijn overnemen. De godsdienstige opvoeding individualiseert: is niet op de ontwikkeling van een gezamenlijke maar op een individuele godsdienstigheid gericht. Vgl. Bakker en Maas (2001) pag. 73-74.

De onderzoeken bepleiten in de ouderlijke opvoeding meer aandacht voor de subjectieve aspecten van communicatie, ervaring en houding. De ouderlijke competentie om kinderen gelovig op te voeden heeft vooral baat bij versterking van de subjectieve aspecten. Daarmee verdwijnen de objectieve aspecten uit het onderzoeksbeeld, evenals de wijze waarop het objectieve en het subjectieve zich in de opvoedingspraktijk tot elkaar verhouden.¹⁴⁵

Ik vraag mij af hoe in de huiselijke katholieke godsdienstige opvoeding, de aspecten van de 'buitenkant' (van opvattingen en gedrag) zich verhouden tot de aspecten van de 'binnenkant': van ervaring, houding en communicatie en hoe zich dat in de loop van de tijd heeft ontwikkeld binnen families.

Ook vanuit het jongerenonderzoek dringt zich de vraag op hoe in de katholieke huiselijke opvoeding het expliciteren en het impliciet houden van het godsdienstige, zich ontwikkelen en tot elkaar verhouden.

1.5. De opbouw van de onderzoeksvraag

1.5.1. Aandachtspunten van dit onderzoek

Het voorgaande leidt tot de volgende aandachtspunten in mijn onderzoek naar religieuze socialisatie in de huiselijke context.

1.5.1.1. Religiositeit in ontwikkeling: onderzoek in drie generaties

In de religieuze socialisatie die ouders aan hun kinderen geven wil ik aandacht hebben voor de religieuze socialisatie die zij 'van huis uit' hebben meegekregen. Met dit aandachtspunt neem ik de bevinding van eerdere onderzoeken serieus die op het belang van de ouderlijke rol wijzen. Ik vul dat aan door er de rol van een eerdere generatie ouders bij te betrekken. In mijn studie wil ik het historische, zich door de tijd heen ontwikkelende karakter van de religiositeit en de religieuze opvoeding in beeld brengen en aangeven of in de loop van drie generaties veranderingen optreden (maatschappelijke of kerkelijke) in de verwachtingen die aan de ouderlijke opvoeding op dat vlak worden gesteld. In een volgend hoofdstuk zal ik dan ook op de modernisering van de religie ingaan en op de samenhang tussen de modernisering van de religie en van de cultuur.

¹⁴⁵ Godsdienstige communicatie leidt zonder een godsdienstige praxis niet tot het gelovig-leren-woorden zegt Timmers-Huigens. Roebben deelt de visie dat gelovig spreken deel uitmaakt van een gelovige levenswijze waar ouders hun kinderen mee vertrouwd maken: gelovige antwoorden en een gelovige antwoordhouding horen bij elkaar. Communicatie kan niet zonder initiatie. Zie Roebben (1995), pag. 221-235, en 312-315. Ouders reiken hun kinderen een leessleutel aan waarmee zij zelf op een eigen wijze de werkelijkheid kunnen leren verstaan. Gelovige opvoeding steunt op de bereidheid van ouders om het leven gelovig vorm te geven, om zich te bezinnen op de betekenis van de godsdienst in hun leven en op hun bereidheid hun kinderen te laten warmen aan het vuur dat hen zelf bezielt; om hen los te laten: hen hun eigen manier van gelovig leven te laten ontdekken en leiden. Zie Roebben (1994) pag. 124-132. Hij signaleert in de opvoeding een tendens van eenzijdige aandacht voor vragen van communicatie, methode en didactiek en bepleit dat vragen naar het 'hoe' verbonden worden met vragen naar het 'wat' en 'waarom'. Een theologische wending die de pedagogische inzet bereflecteert neemt de situatie van opvoeders en van opvoedelingen meer serieus, meent hij. Zie Roebben (2007) pag. 13, 20, 43, 59, 60, 69, 75. Ook Bulckens beschouwt de godsdienstige communicatie als een van de wegen waarlangs kinderen thuis gelovig worden. Dit aspect is ook bij hem uitdrukkelijk verbonden met andere aspecten, zoals de huiselijke sfeer (een gelovige gezinscultuur) en de godsdienstige gewoontevorming, het model-leren. Zie Bulckens (1983) pag. 145-154. In Bulckens (1994) pag. 165-169, noemt hij het gezin een huiskerk. Dat doet ook Van der Vloet (1992).

1.5.1.2. Religiositeit ingebed in het leven

In mijn studie wil ik de religieuze opvoeding die ouders geven, niet onderzoeken als een fenomeen dat los staat van het huiselijke leven en opvoeden in bredere zin. Ik wil de religieuze opvoeding onderzoeken in de inbedding van de ouderlijke religiositeit *en* in de inbedding van de ouderlijke opvoeding op andere terreinen van het leven, bijvoorbeeld studie of vrije tijd. Daarmee wil ik het inzicht van eerdere onderzoeken honoreren, dat het in de religieuze opvoeding van cruciaal belang is dat kinderen en jongeren waarnemen dat het religieus zijn relevant is in het leven van hun ouders. De aandacht voor de modernisering van de religie en van de cultuur in het tweede hoofdstuk zal ik dan ook gepaard doen gaan met aandacht voor de modernisering van het gezins- en familieleven, onder meer van opvoedingsdoelen en opvoedingsrelaties.

1.5.1.3. Religieuze betekenisvormgeving ‘van binnen uit’

Diverse eerdere onderzoeken hebben de huiselijke religieuze praxis vanuit een voorgegeven theoretisch raster onderzocht en hebben bijvoorbeeld vooral op aspecten van religieus gedrag en opvattingen ingezoomd of de religie bijvoorbeeld met name onderzocht op de vormgeving of de betekenisgeving in de privésfeer. Ze verhelderen echter ook, dat het gezichtspunt van de onderzoeker richting geeft aan wat gevonden wordt. Zonder aan het gewicht van de onderzoeksbevindingen afbreuk te willen doen geef ik de voorkeur aan een benadering die niet op voorhand het onderzoek naar religiositeit en religieuze opvoeding tot een aantal aspecten of domeinen beperkt.¹⁴⁶ Ik wil zo breed

¹⁴⁶ Om dat te onderzoeken staan twee wegen open. De eerste is om vanuit een ‘aangevuld’ raster van aspecten die eventueel een rol zouden kunnen spelen, de praktijk te gaan onderzoeken. Een gangbare wijze om religiositeit te bestuderen is die van Glock en Stark (1965). Zij onderscheiden vijf aspecten van godsdienstigheid. De dimensie van de opvattingen heeft op de verwachtingen betrekking dat iemand een theologisch perspectief heeft en met de waarheid van leerstellingen instemt (1); de tweede dimensie is die van cultus en ritueel (2); de dimensie van de ervaring verwijst naar ervaringen en gewaarwordingen die een vorm van communicatie betreffen tussen de mens en God (3); de dimensie van de kennis betreft de kennis die het individu heeft over godsdienstige leerstellingen, riten, verhalen en tradities (4); en de consequentionele dimensie betreft de doorwerking van de eerste vier op het dagelijkse leven (5). Op dit onderscheid is kritiek uitgeoefend. Van daaruit voegt Boos-Nünning er de institutionele dimensie aan toe. Zie Boos-Nünning (1972). En Hermans maakt bezwaar tegen de reductie van praktijken tot ritueel, omdat daarmee bijvoorbeeld diaconale inzet niet in beeld komt als godsdienstig handelen. Zie Hermans (2001) pag. 207-208.

Een eerste weg zou zijn om de aspectualisatie van Glock en Stark aan te vullen met de aspecten en de nuances die de door mij bestudeerde onderzoeken aanreiken. Deze studies brengen gezamenlijk een breed scala aspecten in beeld, die in godsdienstige opvoeding een rol spelen. Naast godsdienstige opvattingen, godsdienstig gedrag en kerkelijke betrokkenheid (Andree) worden ook aspecten van godsdienstige houding, godsdienstige ervaring en godsdienstige communicatie bestudeerd (Van der Slik). Het ethische aspect van de godsdienst is van belang (Andree, Lanser-van der Velde) alsook de gelijkwaardigheid van de dialoog tussen ouders en kinderen (Lanser-van der Velde). Aspecten van zintuiglijkheid en lichamelijkheid spelen een rol (Timmers-Huigens), alsook de institutionele binding: de context van de gelovige gemeenschap en de dialoog met de godsdienstige traditie (Andree, Lanser-van der Velde, Timmers-Huigens). De doorwerking van onderliggende en onbewust vorm krijgende familiegebonden structuren komt in beeld (Vergouwen), evenals de samenhang tussen kerkelijke en onkerkelijke religiositeit en sociale laag (Schwab).

Deze onderzoeken gezamenlijk vullen de manier aan om aspecten van godsdienstigheid te onderscheiden en te onderzoeken. Ze onderschrijven het gewicht dat Boos-Nünning aan het institutionele toekent en liggen in de lijn van Hermans’ pleidooi voor aandacht voor de meer tussenmenselijke uitingsvormen van godsdienstigheid. Met name Van der Slik meent dat het raster van Glock en Stark met name geschikt is om de godsdienstigheid van orthodoxe gelovigen in beeld te brengen. Het is niet geschikt is om vrijzinnig georiënteerde godsdienstigheid te bestuderen, die meer aandacht heeft voor het tussenmenselijke en procesmatige van het geloven. Zie

mogelijk achterhalen hoe het religieus zijn in het gewone leven en opvoeden vorm krijgt en hoe zich dat in de loop van drie generaties ontwikkelt. Ik wil vervolgens in beeld krijgen welke betekenissen in die vormgevingen in het geding zijn, vanuit het perspectief van opvoeders en opvoedelingen. Niet het 'lezen' van de praxis van buitenaf staat mij voor ogen maar de betekenisgeving die van binnen uit vorm krijgt. Deze beslissing bepaalt de keuze voor de methoden van dataverwerking en data-analyse. Dat zal het derde hoofdstuk laten zien.

1.5.1.4. Religiositeit van godsdienstigheid onderscheiden

Gelet op de eerdere onderzoeken mag niet voorondersteld worden dat de katholieke godsdienst vorm en betekenis krijgt in het leven en in de opvoeding van rooms-katholieke gezinnen. Ook mag er niet vanuit worden gegaan, dat ouders in rooms-katholieke gezinnen daarnaar streven. Of ouders ernaar streven is, ook gezien de plurale religieuze context veeleer vraag dan uitgangspunt.

Ik ga er wel van uit, dat ouders in de vormgeving van leven en opvoeden aan een waardeoriëntatie uitdrukking geven en dat die waardeoriëntaties naar overschrijdende zingevende of levensbeschouwelijke kaders verwijzen, die al dan niet een bovenwereldlijk karakter hebben. Ik hanteer een brede en functionele opvatting van religiositeit en noem in het verlengde daarvan elke overschrijdende waardeoriëntatie een religieuze. Met behulp van het onderscheid religiositeit en godsdienstigheid kan ik onderzoeken welke waardeoriëntaties vorm en betekenis krijgen in de huiselijke context, en hoe zich dat verhoudt tot het betekenis en vorm geven van de rooms-katholieke godsdienstigheid.

1.5.1.5. Religiositeit en de rooms-katholieke traditie

In deze studie beschouw ik het leven van elk van de generaties als vindplaats van religiositeit. De aandacht die het jongerenonderzoek bepleit voor het in beeld krijgen van de religiositeit die in het concrete leven wordt uitgedrukt, betrek ik op de praxis van drie generaties. In mijn onderzoek wil ik het leven en het religieus zijn theologisch duiden, dat wil zeggen interpreteren vanuit de rooms-katholieke godsdienst. Het is daarbij niet mijn bedoeling om de religiositeit die er waar te nemen is, op voorhand te identificeren

Van der Slik (1992) pag. 72-74. Daarnaast wijzen de door mij bestudeerde onderzoeken op het belang van de communicatie en van de sensitiviteit, de sfeer en de lichamelijkeheid.

De eerdere studies maken duidelijk, dat het gezichtspunt van de onderzoeker richting geeft aan wat gevonden wordt. Ook een kader dat ruimte geeft aan alle aspecten die vanuit eerder onderzoek te bedenken zijn, blijft een kader dat in een nieuw onderzoek de religiositeit 'van buiten af' leest. Dat brengt het risico met zich mee dat aspecten buiten beeld blijven die wel relevant zijn.

Zo is onderzoek dat alleen het godsdienstige ritueel of diaconale inzet beschouwt als vormen van godsdienstig handelen, niet in staat om te onderkennen dat ook andere praktijken aan godsdienstigheid uitdrukking kunnen geven. Daarbij valt te denken aan: rust scheppen in de chaos van het alledaagse leven, voedsel bereiden, kinderen verzorgen, of een houding van betrokkenheid bij lijdend leven volhouden. Zie De Haardt (2004), Miller-McLemore (2002) pag. 46-55 en Dillen (2006) pag. 141. Dillen meent dat het terrein van het familie- en gezinsleven als zodanig weinig in beeld is binnen het praktisch theologische onderzoek. Met name de praktijken van zorg en dienstbaarheid en de ervaringen van vrouwen blijven onderbelicht. A.-M. Korte verwoordt een vergelijkbare zorg in haar pleidooi om de fysieke toewending als vindplaats te honoreren van verlangen naar en ontmoeting tussen God en mens. Zie Korte (1998) pag. 227-237.

Het risico van een voortijdige invulling wil ik zoveel mogelijk vermijden en religiositeit in het huiselijke leven en opvoeden zo open mogelijk benaderen. Ik wil zicht krijgen op de aspecten die in de praktijk van het huiselijke leven en opvoeden een rol spelen en ik wil achterhalen op welke domeinen van het leven de religiositeit betrekking heeft. Dat is de tweede weg: het zo open mogelijk onderzoeken wat zich vanuit de praxis aandient.

als christelijke of katholieke religiositeit. Het is veeleer de vraag hoe de religiositeit die waar te nemen is, zich tot de rooms-katholieke traditie verhoudt. Is er van continuïteit sprake of speelt ook of met name discontinuïteit een rol? Ik wil onderzoeken of en hoe de huiselijke praxis van leven en opvoeden verweven is met de rooms-katholieke traditie.¹⁴⁷

1.5.2. De onderzoeksvraag

- a) Hoe ontwikkelt zich de vormgeving en betekenisgeving van *religiositeit* in de rooms-katholieke familiale context?
- b) Hoe ontwikkelt zich de vormgeving en betekenisgeving van *godsdiensstigheid* in de rooms-katholieke familiale context?
- c) Hoe verhoudt de betekenisvormgeving van religiositeit zich tot de betekenisvormgeving van godsdiensstigheid in de familiale context?
- d) Hoe werken de factoren van generatie en van kerkelijkheid door, zowel in de betekenisvormgeving van religiositeit alsook in de betekenisvormgeving van godsdiensstigheid? Ontwikkelen religiositeit en godsdiensstigheid in de familiale context zich in de richting van ont-traditionalisering, privatisering en subjectivering?
- e) Hoe is de beschreven ontwikkeling van de vormgeving en de betekenisgeving van religiositeit en godsdiensstigheid verweven met de rooms-katholieke traditie? Hoe wordt het huiselijke leven en opvoeden in rooms-katholieke families gevormd *door* deze traditie en hoe geeft het mee vorm *aan* deze traditie?

¹⁴⁷ Diverse andere studies geven aan het huiselijke leven een godsdiensstige duiding. Andree (1991) en Nieuwenhuis (1973) brengen de ruimte die ouders hun kinderen geven om op een eigen manier vorm en betekenis te geven, in verband met de schepping. Elk mens is naar Gods beeld en gelijkenis geschapen. Daarom dient de uniciteit van elk kind te worden gerespecteerd en dienen de ouders er zorg voor te dragen dat hun kinderen zich als persoon kunnen ontwikkelen. Bulckens (1983, 1994) en Van der Vloet (1992) gebruiken de term huiskerk. Zij zien het gezin als een gelovige gemeenschap die deel uitmaakt van de grotere kerkgemeenschap en van de godsdiensstige traditie. Het moraaltheologische werk van Dillen (2006) zoekt naar theologische thema's die in de visie op de familiale context een rol spelen. Ze komt tot een nadere uitleg en interpretatie van vier centrale thema's: het gezin als scheppingswerkelijkheid, het verbondskarakter van het huwelijk, de overgave aan lijden en de verrijzenis en de huiskerk.

Deze studies hebben met elkaar gemeen dat ze in de praxis van het huiselijke leven theologische thema's relevant achten. Ze zien in die praxis dat de katholieke godsdiensstige traditie een rol speelt: in bepaalde theologische thema's. Met name Dillen stelt, dat nadere bezinning op die thema's bij kan dragen aan het beter verstaan van de praxis van het huiselijke leven en dat zo'n bezinning ook bij kan dragen aan het beter verstaan van de godsdiensstige traditie. Het gaat haar om wederzijdse ontsluiting. Ik sluit me bij deze studies aan in het opzicht dat ook ik de praxis van leven en opvoeden zie als een praxis die aan godsdiensstigheid en religiositeit uitdrukking geeft. Bij mijn onderzoek gaat het er echter niet in de eerste plaats om, welke theologische thema's ik waarneem. Ik zoek naar de theologische thema's die zich vanuit het leefwereldperspectief aandienen, in de lijn van Van Dijk-Groeneboer en Maas (2005) 48-49 en van Roebben (2007) 110-116. Ik richt me op de theologische duiding van het leven zoals zich dat binnen families ontwikkelt. Ik realiseer me, dat het uiteindelijk niet mogelijk is om een praxis 'van binnen uit te lezen'. Elke onderzoekende theoloog heeft eigen veronderstellingen, vermoedens, interessevelden en aandachtspunten, die bewust of onbewust doorwerken in de theologische duiding van de praxis. Het is dan ook zaak, dat de manier van data-verwerving en van data-analyse daar rekening mee houdt. In het derde hoofdstuk verantwoord ik mijn keuze voor methodes die de onderzoeker ertoe verplichten om de eigen betekenisgeving zoveel als mogelijk is uit te stellen en op te schorten.

1.5.3. Nadere uitwerking van de onderzoeksvraag

1.5.3.1. Het brede religiebegrip

Op de vraag wat onder religie verstaan moet worden is geen eenduidig antwoord te geven.¹⁴⁸ Het eerste kenmerk van mijn vraagstelling is de verbreding van de term religiositeit. Dat is gangbaar. De termen religie en religiositeit worden vaker niet alleen op christelijke en kerkelijke betekenisvormgeving betrokken. Ze worden regelmatig ook gehanteerd om niet-godsdienstige transcendente betekenisvormgeving aan te duiden. Bovendien worden ze gebruikt voor de betekenisvormgeving aan of van een immanente uiteindelijke werkelijkheid.

Achtergrond van deze verbreding is de pluriformiteit van het religieuze landschap. Om meer inzicht te krijgen in de ontwikkelingen daarbinnen, is het wenselijk dat de term religie breder wordt verstaan. In dat kader is naar de talige oorsprong van de term religie gezocht. De etymologische herkomst van de term religie is echter niet eenduidig; het woord religio wordt teruggevoerd op twee Latijnse werkwoorden.¹⁴⁹ Het eerste, *religere* betekent ‘weer opnemen, beschouwen of in acht nemen’. Het tweede, *religare* betekent ‘verbinden’.¹⁵⁰ De eerste herleiding betreft de term religie op de subjectieve menselijke houding van betrokkenheid en verbondenheid. De tweede herleiding betreft de term op een objectieve werkelijkheid buiten de mens, waarmee de mens in de religie is verbonden.¹⁵¹ Springend punt is dat in de herleiding tot *religare* de religie een objectieve dimensie omvat die het menselijke en subjectieve omkadert en eraan voorafgaat. De herleiding tot *religere* daarentegen laat bij de religie zo’n omgevende en omvattende en omkaderende realiteit buiten beschouwing; religie is een menselijke activiteit.

Deze twee herleidingen vormen de accenten van het huidige debat over wat onder religie verstaan zou moeten worden.¹⁵²

Substantiële religie

Een eerste benadering, die in de lijn ligt van het werkwoord *religare*, is een substantiële. Deze benadering maakt het mogelijk om die niet-christelijke en niet-kerkelijke uitingsvormen als religieus te bestempelen, die de relatie betreffen tussen het natuurlijke en wereldlijke enerzijds en het bovennatuurlijke en bovenwereldlijke anderzijds.

In deze benadering wordt het antwoord op de vraag naar wat als religie beschouwd moet worden, gezocht in de richting van het inhoudelijke. Getracht wordt om de kern, het wezen van de religie, te vatten. Kenmerkend voor zo’n substantiële benadering is de veronderstelling dat er zoiets als een gemeenschappelijke kern bestaat, welke de verschillende religies gemeen hebben. Die kern, dat wezenlijke wordt doorgaans als een dimensie of als een werkelijkheid gedacht die onder, achter of boven de concrete manifestaties van de diverse religies verborgen ligt. Dit gemeenschappelijke rechtvaardigt het en maakt het tevens mogelijk om ze onder een noemer te brengen.

¹⁴⁸ Lexicon für Theologie und Kirche 8 (1986) pag. 1164. Van de Donk en Plum (2006) pag. 27-64.

¹⁴⁹ Van de Donk en Plum (2006) pag. 37.

¹⁵⁰ Latijnsch Woordenboek (1921) Groningen: Wolters.

¹⁵¹ Van de Donk en Plum (2006) pag. 27-64.

¹⁵² Van de Donk en Plum (2006) pag. 39.

Als wezenlijk en als essentieel gelden dan kenmerken als het heilige/sacrale,¹⁵³ het bovennatuurlijke, metafysische/transcendente, het ultieme/uiteindelijke of het goddelijke. Deze objectkant vraagt om (of is verbonden met) een menselijke houding, een subjectkant die door bijvoorbeeld huiver, eerbied, gehoorzaamheid, reflexiviteit of overgave wordt gekenmerkt en die uit kan worden gedrukt in bijvoorbeeld opvattingen, rituelen, ervaringen, houdingen of kennis. Het is langs de weg van deze uiterlijke verschijningsvormen dat de betrekking tussen de objectkant en de subjectkant van de religie tot stand komt. Het is ook langs de weg van deze verschijningsvormen, dat onderzoek plaatsvindt naar het wezenlijke dat erachter, eronder of erboven verondersteld wordt. De verschillende religies geven met hun diversiteit in verschijningsvormen uitdrukking aan een gemeenschappelijke en gedeelde dimensie die achter het uiterlijke verborgen ligt.

Bij deze substantiële benadering van de religie zijn een paar kanttekeningen te plaatsen.

a) Er bestaat geen eenduidigheid in de bepaling van de objectkant. Zo wordt over het substantiële soms enkel gezegd, dat het op het bovennatuurlijke betrekking heeft, of op hogere machten.¹⁵⁴ Van religie is dan sprake als de betrekking in het geding is tussen het wereldlijke en natuurlijke enerzijds en het bovenwereldlijke en bovennatuurlijke anderzijds. Anderen daarentegen menen dat van religie sprake is als het goddelijke als essentieel wezenskenmerk geldt van dat bovennatuurlijke.¹⁵⁵ Er is dus binnen de substantiële religiebenadering sprake van een gebrek aan eenduidigheid over de vraag wat als wezenlijk en essentieel geldt.

b) Het definitieprobleem wordt niet opgelost maar vooruitgeschoven. Als religie met het bovennatuurlijke, het transcendente of het heilige wordt geïdentificeerd, dringt zich de meerduidigheid van deze begrippen op.¹⁵⁶

c) De visie dat diverse religies een gemeenschappelijke kern of wezen hebben, terwijl zij in hun uitingsvormen van elkaar (kunnen) verschillen, is een veronderstelling die discutabel is. Ook voor het omgekeerde is namelijk een pleidooi te voeren: dat het de religieuze uitingsvormen zijn die op elkaar (kunnen) lijken terwijl de inhouden van elkaar verschillen.¹⁵⁷ Overeenkomende of op elkaar lijkende religieuze uitingsvormen kunnen heel goed met inhoudelijke verschillen samen gaan. In het 'hergebruik' kunnen theologische

¹⁵³ Zoals bijvoorbeeld Rudolf Otto doet, die het heilige als het numineuze beschouwt; als het ontzagwekkende en het fascinerende.

¹⁵⁴ Zie bijvoorbeeld Van de Donk en Plum (2006) pag. 39.

¹⁵⁵ Zoals bijvoorbeeld door Vergouwen (2001) pag. 6, noot 8. Zij hanteert de begrippen religie en godsdienst dan ook als synoniem.

¹⁵⁶ Houtepen (1997) pag. 166 -169 onderscheidt drie verschillende woordvelden die achter 'het heilige' schuilgaan. Het woordveld hieros/sacer staat voor het heilige als het numineuze, dat huiver en fascinatie oproept. Het heilige als hieros/sacer wordt gebruikt in de sfeer van tempel, cultus, ritueel of taboe. Het woordveld hagi-os/sanctus staat voor het heilige als het voorbeeldige en volmaakte dat respect en navolging genereert. Het heilige als hagi-os/sanctus wordt gebruikt voor het moreel hoogstaande en het goddelijke als het meest volmaakte. Het woordveld hosios/chassid duidt op de ervaring van het gezegend zijn, voor het vinden van geluk en vervulling. Het heilige als hosios/chassid wordt gebruikt voor een relatie van vertrouwen met het goddelijke; de ervaring van heil.

Ook het begrip transcendentie is meerduidelijk. Bij bijvoorbeeld Luckmann is transcendentie gegeven met het mens zijn en heeft het een zodanig vanzelfsprekend karakter dat eigenlijk niet gesproken kan worden van een 'zoeken' naar transcendentie. Zie Luckmann (1990) pag. 128-130. Transcendentie is een term die bij Hijmans verwijst naar de symbolische kwaliteit van een interpretatiekader; het gaat hierbij om een zoektocht naar transcendentie. Deze kan echter binnenwereldlijk maar ook bovenwereldlijk van aard zijn. Zie Hijmans (1994) pag. 92 en 168-169.

¹⁵⁷ Zie Wissink (2001) pag. 9.

vormgevingen ook het omgekeerde gaan betekenen. Caputo noemt dit de ‘ontfutseling’ van het religieuze uit de religie. De structuur van de religie wordt buiten de traditionele geloofsgemeenschappen en buiten de klassieke tegenstellingen van religie en wetenschap, lichaam en ziel, deze en komende wereld gehaald. Van oorsprong religieuze thema’s als verlossing, offer, uitverkiezing, zegening, etc., vinden hun weg in populaire culturele uitingen van boeken en films. De hermythologisering van de werkelijkheid die onder meer waarneembaar is in het geloof in wonderen, ufo’s, engelen, reïncarnatie, een bestaan aan ‘gene zijde’ en in praktijken van wicca, channeling en healing, betrekken de menselijke werkelijkheid dan wel op een andere, bovennatuurlijke werkelijkheid maar dat is niet per definitie een goddelijke.¹⁵⁸ Dat religieuze uitingsvormen op elkaar kunnen lijken, hoeft niet per definitie op inhoudelijke overeenkomst te wijzen.¹⁵⁹

Functionele religie

De andere benadering van religie is de functionele. Deze benadering ligt in de lijn van de herleiding tot het werkwoord *religere*. Ook deze benadering brengt een verruiming van wat onder religie verstaan wordt met zich mee. Hier zoekt men niet naar wezenskenmerken van religie, maar onderzoekt men de functies ervan.

Deze benadering heeft in de eerste plaats betrekking op het functioneren van de godsdiensten.¹⁶⁰ Van godsdiensten wordt bijvoorbeeld onderkend dat zij een functie kunnen hebben in de omgang met contingentie-ervaringen en stabiliteit. Godsdienst kan functioneren als kader dat samenhang aanreikt in het persoonlijke leven. Het kan een rol spelen in de sociale cohesie, dan wel doorwerken in maatschappelijke onrust en sociale tegen-

¹⁵⁸ Caputo (2001) pag. 74-100. ‘Want de naam van God als de naam van de transformerende toekomst, als het woord voor gerechtigheid voor de geringste van Gods kinderen, is inderdaad zo dood als een pier in boeken als ‘The Seven Spiritual Laws of Success van Deepak Chopra’ (pag. 78).

¹⁵⁹ Zie bijvoorbeeld Houtepen (2006a) 65-85. Zie ook Houtepen (2006b) pag. 91-94. In dit kader is de kritische noot van Houtepen bij het vigerende religiebegrip relevant. Hij meent dat dit begrippen als het *heilige* en het *transcendente* centraal stelt die uit een godsdienstig begrippenkader vandaan komen. Deze begrippen worden gebruikt om het religieuze gehalte van een werkelijkheid te ‘lezen’ die niet meer godsdienstig is, of die niet meer op die manier godsdienstig is. Dat leidt ertoe dat de transformatie van de godsdienst en de godsdienstigheid niet in beeld komt. Het leidt er ook toe dat het onderscheid tussen religies onderling of tussen religies en godsdienst geen aandacht krijgt. De grote aandacht voor religie die zich bijvoorbeeld in bedevaarten of het geloof in wonderen uitdrukt, wordt daarmee te snel gezien als een opleving van de godsdienst. Religie en religiositeit die de heilige kosmos centraal stellen en het verlangen daarnaar, verklaren God tot extra-terrestrial en de wereld tot een huis zonder God, waarin deze moet inbreken via buitengewone ervaringen, visioenen en sjamanen. Houtepen meent dat een benadering die het wezen van de religie identificeert met de betrokkenheid op een sacrale, transcendente of bovennatuurlijke kosmos, kracht, wezen of realiteit, voorbijgaat aan het wezen van de godsdienst; dat is namelijk het Godsbeeld en de Godsrelatie (2006b, pag. 92). De Godsrelatie brengt een gerichtheid van het menselijk leven in al zijn dimensies op God met zich mee; heel de werkelijkheid van mens en wereld worden op God betrokken (2006a, pag. 72 en 77). Het wezen (Godsrelatie) van de godsdienst hangt dus nauw samen met het functioneren (transformerend) en het bereik ervan (heel het bestaan).

¹⁶⁰ Vgl. bijvoorbeeld citaten uit Van de Donk en Plum 2006, pag. 39-40. De definitie van Durkheim die religie beziet als “een samenhangend systeem van geloofsvoorstellingen en gebruiken die verbonden zijn met heilige zaken, dat wil zeggen zaken die onttrokken zijn aan het dagelijks verkeer en als zodanig ‘verboden’ zijn; deze geloofsvoorstellingen en gebruiken verenigen al degenen die hierin geloven in een enkele morele gemeenschap die kerk wordt genoemd”. Malinowski stelt dat religie “zich grotendeels bezighoudt met de sacralisering van de crises van het menselijk leven, met name dan van de grootste crisis, de dood”. En Geertz definitie is: ‘a religion is a system of symbols which act to establish powerful, pervasive and longlasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic’. (Geciteerd uit Vergouwen, 2001, pag. 5).

stellingen radicaliseren. En het kan functioneren als bron van gedeelde culturele identiteit, of als kader dat normen en waarden aanreikt.¹⁶¹

Binnen de functionele benadering is een verschuiving waarneembaar.

Naast de aandacht voor het *functioneren van godsdiensten of religies*, ontstaat namelijk belangstelling voor *datgene wat als religie functioneert*. Deze als religie functionerende verschijnselen worden binnen de functionele religiebenadering als religie beschouwd.

Religiositeit wordt opgevat als het gegrepen zijn van de mens door dat wat hem of haar onvoorwaardelijk in beslag neemt,¹⁶² wat dat dan ook is; de *ultimate concerns*.

De verbreding die plaats heeft is tweeledig. Religie wordt allereerst verbreed naar andere dan transcendente kaders. Immanente levensbeschouwelijke kaders als bijvoorbeeld het humanisme of het socialisme, die aan het individuele bestaan een hoger doel of diepere betekenis geven, worden als religie beschouwd.

Deze ultieme en uiteindelijke betekenis kan in levensbeschouwelijke en overkoepelende kaders worden ervaren, maar kan ook een rol spelen in fenomenen met een niet overkoepelend maar gefragmenteerd karakter. Bovendien kan zij aan de orde zijn in immanente fenomenen die meer een pragmatisch dan een beschouwelijk karakter hebben.¹⁶³ De tweede verbreding die optreedt is, dat de verhouding tot het immanent ultieme en uiteindelijke, op een fragmentarische en pragmatische wijze vorm krijgt. Ook in fenomenen als bijvoorbeeld sport- of muziek evenementen kan de mens het eigen bestaan ervaren als verbonden met een overschrijdende en ultieme realiteit. Van religie in de functionele zin kan dan ook sprake zijn bij verschijnselen als voetbal¹⁶⁴, pop- of rockmuziek en stille tochten;¹⁶⁵ zij gelden als functionele equivalenten van de godsdienst.¹⁶⁶

Ook bij de functionele benadering van de religie zijn kanttekeningen te plaatsen. De eerste betreft de reductie van de religie tot haar maatschappelijke of persoonlijke nut.

¹⁶¹ Wils (2006) pag. 435-436.

¹⁶² Bulckens (1994). Bulckens refereert hier aan Paul Tillich die religiositeit kenschetst als het menselijke open staan voor de diepte-dimensie in het bestaan.

¹⁶³ Hijmans (1994). Haar onderzoek geeft een empirische basis aan een pragmatische en fragmentarische oriëntatie op het immanent ultieme; het brengt een levensoriëntatie aan het licht die vorm krijgt in concrete en praktische levensdoelen en behoeften. In zo'n oriëntatie komt met name in het handelen tot uitdrukking, wat als zinvol geldt en ook wat van ultieme betekenis is. Het hier-en-nu is er allesbepalend. Reflexiviteit en verwoording spelen er een geringe rol en er is geen integrerend mens- en wereldbeeld. De vraag naar zin wordt amper gesteld en bij voorkeur vermeden. Zo'n pragmatische en fragmentarische levensoriëntatie is door Hijmans als een hedendaags zingevingstype aan het licht gebracht. In haar onderzoek krijgt het de naam van conglomeraat-type (pag. 58 en 83-84). Zie ook Hijmans (1997) pag. 33-51.

¹⁶⁴ Van den Bosch (2006b) pag. 18-21. Zie ook Ardui (2003) pag. 137-161.

¹⁶⁵ Arts (2006) pag. 149. Arts brengt Van Rooden ter sprake, die het verlangen van mensen om in zichzelf af te dalen en het omhelzen van een New Age-achtige spiritualiteit als een manifestatie van religiositeit ziet. Daarnaast haalt hij Ter Borg aan die religiositeit niet ziet in het zoeken naar individualiteit, maar naar collectiviteit; in het verlangen op te gaan in een menigte om zo boven de individuele eindigheid uit te stijgen. Van zulke collectieve religiositeit is sprake bij stille tochten, bij feestende Oranjesupporters of bij de crematie van de volkszanger André Hazes (pag. 121-149).

¹⁶⁶ Zie bijvoorbeeld ook Janssen (1998). Janssen beschrijft uiteenlopende manieren waarlangs mensen naar zin en verdieping zoeken, als bijvoorbeeld bedevaarten, rockmuziek, alternatieve healing en gregoriaanse muziek. Hij verzamelt ze onder de noemer van religiositeit. Deze religiositeit wordt gekenmerkt door humanisering (de aandacht voor geluk en gezondheid en het niet dulden van lijden en tegenspraak), door abstrahering (de verving van het geloof in God) en door individualisering (de bricolage die niet een verlangen naar zin als vertrekpunt heeft, maar een verlangen naar identiteit).

De tweede is dat mensen als religieus worden beschouwd die zichzelf niet als religieus beschouwen. En tot slot leidt deze benadering tot een verdere vervaging. In principe kan alles als religie functioneren; een term die alles kan omvatten verliest haar zeggingskracht. Het onderscheidende van de term verdwijnt.

Het is in mijn onderzoek wenselijk om een substantiële en een functionele religiebenadering te combineren. Dat maakt het mogelijk om overeenkomsten en verschuivingen in beeld te brengen tussen godsdienstige en niet-godsdienstige religiositeit. De keuze om op grond van de onderzoeksvraag een substantiële en een functionele religie-definitie te combineren, ligt in de lijn van een gangbare onderzoekspraxis.¹⁶⁷ Door in te gaan op de religie-definitie heb ik verhelderd dat ik in mijn keuze om religie ook op een functionele manier te benaderen, aansluit op een onderzoekspraxis die breder is. Dit maakt het mij mogelijk om:

- a) uitingvormen die niet godsdienstig zijn (die niet verweven zijn met de rooms-katholieke godsdienst) te onderzoeken op hun rol als functionele equivalent,
- b) uitingvormen van godsdienstigheid te onderzoeken op hun functionaliteit: of ze, waar ze en hoe ze van betekenis zijn in het leven en het opvoeden.

1.5.3.2. Het onderscheid tussen godsdienstigheid en religiositeit

Een tweede kenmerk van mijn vraagstelling is dat ik het godsdienstige van het religieuze onderscheid, zonder het ervan los te maken. Ik houd daarmee de mogelijkheid open van overeenkomst en van onderscheid ertussen. Het onderzoek van de praktijk moet uitwijzen hoe godsdienstige religiositeit dan wel *godsdienstigheid* (waar ik met name de rooms-katholieke godsdienstigheid mee bedoel), zich verhoudt tot niet-godsdienstige religiositeit van immanente en transcendente aard. Voor deze niet-godsdienstige religiositeit zal dit onderzoek de term *religiositeit* gebruiken¹⁶⁸.

Dit onderscheid is in mijn onderzoek relevant. Mijn studie heeft namelijk enerzijds baat bij inzicht in de ontwikkeling van godsdienstigheid in families. Mijn studie wil daarnaast zicht krijgen op religieuze ontwikkelingen binnen deze families; ontwikkelingen die het godsdienstige overschrijden. Om te achterhalen of en op welke wijze de ontwikkeling van de godsdienstigheid en van de religiositeit met elkaar verbonden zijn en om te achterhalen of er overeenkomsten en verschillen bestaan en welke dat zijn, is het nodig om onderscheid tussen beide termen aan te brengen.

In mijn onderzoek kan de term religiositeit¹⁶⁹ een breed scala aan uitdrukkingsvormen omvatten. Ze hebben met elkaar gemeen dat ze betrekking hebben op dat wat in het leven van ultieme en uiteindelijke betekenis is. Het kan om uitingvormen gaan die op een transcendent oriënterend kader betrekking hebben, maar ook uitingvormen betreffen die op een immanent kader zijn gericht.

¹⁶⁷ Zie bijvoorbeeld het onderzoek van Vergouwen (2001) waar de keuze voor zo'n gecombineerde benadering op pagina 6 wordt verantwoord.

¹⁶⁸ Met niet-godsdienstige religiositeit bedoel ik dus uitdrukkelijk niet de religiositeit die verweven is met een religieuze traditie als bijvoorbeeld het jodendom, de islam, het boeddhisme of het hindoeïsme.

¹⁶⁹ Zie Hijmans en Hilhorst (1990) pag. 137-164. Zij maken een onderscheid tussen de objectieve en de subjectieve dimensie. De woorden godsdienst en religie doelen op de objectieve, geïnstitutionaliseerde dimensie van de godsdienst en de woorden godsdienstigheid en religiositeit hebben betrekking op de subjectieve dimensie: de individuele betekenis en oriëntatie. Mijn onderzoek richt zich op de ontwikkeling van de subjectieve dimensie; de ontwikkeling van religiositeit en van godsdienstigheid.

Ook de term godsdienstigheid kan een breed scala aan uitdrukkingvormen omvatten. Deze hebben met elkaar gemeen dat ze betrekking hebben op het ultieme en uiteindelijk dat een transcendent godsdienstig karakter heeft. Het gaat in deze studie met name om de godsdienstigheid die zich heeft ontwikkeld in relatie tot de rooms-katholieke traditie.

1.5.3.3. Het open karakter

Dat ik open houd hoe de termen religiositeit en godsdienstigheid worden ingevuld en of ze met elkaar overeenkomen dan wel van elkaar verschillen, is het derde kenmerk. Mijn onderzoek heeft een explorerend karakter; het tracht in beeld te krijgen of er bepaalde elementen of aspecten zijn die bij religiositeit dan wel bij godsdienstigheid horen. Dat maakt dat deze termen niet op voorhand theoretisch mogen worden ingevuld. Om zicht te krijgen op de ontwikkeling van religiositeit en van godsdienstigheid, is het beter om deze begrippen redelijk oningevuld en globaal te houden. Dat maakt het namelijk mogelijk om meer dimensies ervan op het spoor te komen in het onderzoek. Vastomlijnde begrippen, die reeds een theorie uitdrukken over de nog nader te onderzoeken werkelijkheid, lenen zich daar minder goed voor.

De begrippen religiositeit en godsdienstigheid worden in dit onderzoek gebruikt als 'sensitizing concepts': als voorlopige en attenderende concepten die algemene theoretische inzichten behelzen, en die gaandeweg en met behulp van het onderzoek van de werkelijkheid nader worden ingevuld. De invulling van de begrippen komt tot stand in wisselwerking met het empirische onderzoek.¹⁷⁰

1.5.4. Het onderscheidende van de conceptualisering

Mijn conceptualisering wijkt af van andere en meer gangbare benaderingen.

1.5.4.1. Religie wordt niet van levensbeschouwing en zingeving onderscheiden

Een eerste gangbare wijze om religiositeit te onderzoeken is door religie te onderscheiden van zingeving en levensbeschouwing.¹⁷¹

In zo'n benadering geldt zingeving als het meest ruime en algemene begrip dat de menselijke levensoriëntatie aanduidt. Van zingeving is dan sprake, wanneer de betekenisgeving, ook de ultieme betekenisgeving concreet blijft en gebonden blijft aan haalbare realistische levensdoelen en relaties met anderen.¹⁷² De levensbeschouwelijke levensoriëntatie onderscheidt zich van de zingevende, omdat hierbij de concrete en persoonlijke betekenisgeving langs de weg van de reflectie wordt gerelateerd aan een overstijgend, overkoepelend kader. Levensbeschouwing is *die* specifieke wijze van zingeving, die wordt gekenmerkt door de verdichting van betekenisgeving op symbolisch-transcendent niveau. Van religie is sprake wanneer het symbolisch-transcendente kader een bovennatuurlijk karakter heeft waarin god(en), bovennatuurlijke machten of oerkrachten figuren. In deze benadering geldt religie als een specificatie van levensbeschouwing. Dat impliceert dat reflexiviteit als een wezenlijk kenmerk van religie wordt beschouwd.

¹⁷⁰ Wester (1995) pag. 34-38.

¹⁷¹ Zie bijvoorbeeld Hijmans (1997) pag. 40-41.

¹⁷² Dit onderscheid is nog nader uitgewerkt, met name door binnen zingeving nuances te onderkennen in interne samenhang en integratief vermogen. Zie Hijmans en Hilhorst (1990) pag. 140-141.

Daarmee tekent zich het eerste onderscheid af met de conceptualisering van mijn eigen onderzoek. Mijn onderzoek laat namelijk open, dat de betrokkenheid op een transcendente bovennatuurlijke werkelijkheid, op een niet-reflexieve wijze vorm krijgt.¹⁷³

In de tweede plaats verschilt de conceptualisering van mijn onderzoek van de bovenstaande benadering in het criterium van religiositeit. In mijn onderzoek is niet de betrokkenheid op een bovennatuurlijk transcendent bereik het criterium voor religie, maar de betrokkenheid op het ultieme en uiteindelijke. De conceptualisering van religie in dit onderzoek omvat dus niet alleen de substantiële, maar ook de functionele religieomschrijving.

In de derde plaats onderscheidt mijn onderzoek zich in het onderscheid dat tussen godsdienstige en niet-godsdienstige transcendentie wordt aangebracht; godsdienstigheid en religiositeit worden in dit onderzoek van elkaar onderscheiden.

Mijn conceptualisering wil het inzicht verdisconteren dat betrokkenheid op het ultieme vorm kan krijgen op een niet reflexieve maar pragmatische manier, alsook dat het ultieme een immanent bereik kan hebben. Deze conceptualisering wil daarnaast het inzicht verdisconteren, dat het mogelijk is dat het onderscheid tussen een godsdienstig en een niet-godsdienstig transcendent bovennatuurlijk bereik, verschil in uitingsvormen met zich meebrengt.

1.5.4.2. De godsdienst voltooit de religie niet op voorhand

Een volgende vrij gangbare benadering van religiositeit onderscheidt religie van godsdienst, en wel op een bepaalde wijze.¹⁷⁴ Deze benadering verstaat onder religie de menselijke houding van openheid voor het transcendente.¹⁷⁵ Deze menselijke houding van openheid voor het oneindig heilige en liefdevolle geheim van het leven, is met het geschapen karakter van de menselijke natuur (en daarmee door God) gegeven. Een aspect van deze benadering is dat religie nogal eens wordt opgevat als religiositeit, waarbij de subjectieve dimensie vooral de aandacht krijgt.¹⁷⁶ Het geloof, de godsdienst is dan iets

¹⁷³ Zo'n openheid is wenselijk, mede omdat diverse auteurs menen dat juist het niet-reflexieve de rooms-katholieke godsdienstigheid kenmerkt. Zie Goddijn, Jacobs en Van Tillo (1999) pag. 103-104. Als kenmerkend voor de katholieke geloofsbeleving worden kerkelijke orthodoxie, innerlijkheid en devotionaliteit opgevoerd. Niet de persoonlijke reflectie maar de aanname van door de kerk aangereikte inzichten, alsook de participatie aan devotiepraktijken stonden centraal. Zie ook Van Rooden (2004) pag. 524-551. Het niet-reflexieve is bij Van Rooden een kenmerk van zowel de rooms-katholieke als ook van de protestante geloofsbeleving (pag. 549); aspecten van zintuiglijkheid en ritualiteit noemt hij met name in vertellingen van rooms-katholieke respondenten (pag. 535). Zie ook Groener (2003). pag. 138. Groener meent dat katholiek zijn vooral een kwestie was van praxis; van een rituele praktijk en een 'verenigingspraktijk' in de zuil. Daarin speelden persoonlijke reflectie en keuze een minder grote rol. Zie verder Elshof en Maas (2002) pag. 135-150. Ook hier komt het niet-reflexieve karakter van de katholieke geloofsbeleving naar voren; de situatie wordt gekarakteriseerd als een 'spiraal van zwijgen'. Het bestaan van zo'n spiraal in katholieke gezinnen en de samenhang met het niet-reflexieve karakter van de godsdienstigheid komt ook ter sprake in Maas en Ziebertz (1997) pag. 384-404.

¹⁷⁴ Een voorbeeld hiervan is te zien bij Nieuwenhuis (1973). In de menselijke ervaring van openheid en vertrouwen komt God aan het licht als een bevestigend antwoord daarop. Zijn opvatting over het gebruik van bijbelverhalen is in dat opzicht illustratief: de bijbel heeft een dienende functie. Die is er om het leven te illustreren. Er zijn menselijke ervaringen in neergelegd die aan het eigen bestaan parallel lopen, herkenbaar zijn en die het eigen leven kunnen verdiepen. Hij vermoedt dat het naar kinderen toe beter is, om het lezen van vreemde, weerbarstige en niet herkenbare verhalen uit te stellen. pag. 118 en 154-178.

¹⁷⁵ Zie Wissink (2001) pag. 60. Zie ook Wissink (2006a) pag. 59-62.

¹⁷⁶ Bij Rahner hangt zijn aandacht voor de innerlijke dimensie (het geloof moet persoonlijker en vromer worden of het zal verdwijnen) samen met de context van de teloorgang van het vanzelfsprekende volkskerkelijke

dat in het verlengde daarvan ligt. Religiositeit en geloof verhouden zich tot elkaar als vraag en antwoord; zij horen bij elkaar zoals zoeken en vinden bij elkaar horen.¹⁷⁷ Religiositeit is de voedingsbodem die bij het geloof enerzijds wordt verondersteld; anderzijds geldt het geloof als de voltooiing van deze houding van ontvankelijkheid voor het geheime en transcendente. Het menselijke vragen en zoeken vindt een antwoord in het geloof; in de ervaring van de Godsrelatie die door Schrift en Traditie en dus institutioneel wordt bemiddeld.

Met deze benadering die geloof in het verlengde van religie beziet, hangt een risico samen: namelijk de gebrekkige aandacht voor de objectieve dimensie van religies. In de conceptualisering van mijn onderzoek is dat anders. In vergelijking met de benadering die religie en geloof enigszins op voorhand ‘bij elkaar denkt’, houdt de conceptualisering van dit onderzoek open of van zo’n correlatie en van complementariteit sprake is. De conceptualisering van dit onderzoek houdt de mogelijkheid open, dat aan subjectieve religiositeit een objectieve dimensie complementair is, die niet godsdienstig is of die geen transcendent karakter heeft. Het objectieve complement van religiositeit is niet op voorhand godsdienst, maar religie: al dan niet transcendent.¹⁷⁸

1.5.4.3. De godsdienst kritiseert de religie niet op voorhand

De laatste benadering die ik wil noemen onderscheidt religie ook van geloof, maar heeft een kritischer vertrekpunt. Geloof ligt niet in het verlengde van religie maar staat er tegenover.¹⁷⁹ Hier wordt religie als een fenomeen beschouwd, dat vertrekt vanuit de menselijke behoefte. Daarbij is God in bezit genomen en tot een functie gemaakt van eigen strevingen en idealen: de mens is subject en Christus predicaat.¹⁸⁰ Religie en religiositeit leiden ertoe dat het zicht op God wordt ingeperkt; God wordt op maat gemaakt van de menselijke behoeften en idealen.¹⁸¹ Het zicht op de bijbelse God als de Transcendente en de ‘Ganz Andere’, die het menselijke bestaan onder kritiek stelt in plaats van het te sanctioneren, verdwijnt. Deze religiekritiek, die vanuit de hoek van de openbaringstheologie klinkt, bekritiseert het verduisteren van Gods transcendentie dat aan reli-

christendom. Bij hem gaan subjectiviteit en objectiviteit samen; de kerk moet door middel van mystagogische arrangementen deze beide dimensies met elkaar in verbinding brengen. Zie Wissink (2007) pag. 63. Met betrekking tot andere religies meent Rahner, dat we niet uit moeten sluiten dat God in Christus ten heil handelt via andere religies. Zie Wissink (2001) pag. 60. Deze openheid voor andere religies (openbaringsreligies en natuurlijke religies) betekent echter geen relativisering van de christelijke godsdienst; Jezus Christus is Gods definitieve zelfopenbaring. In Hem komt het menselijke zoeken naar het goddelijk geheim tot rust. In die zin onderscheidt hij het christendom van andere religies. Zie Wissink (2007) pag. 61-62.

¹⁷⁷ Daarbij kan een perspectiefwisseling optreden, waarbij de naar God vragende en zoekende mens deze gerichtheid kan gaan ervaren als een re-actie, een antwoord op Gods eerdere vragen en zoeken naar de mens. Vgl. Lukken (2001) pag. 160-162.

¹⁷⁸ Het hanteren van een gecombineerde religiedefinitie en het onderscheid dat wordt onderkend tussen een objectieve en een subjectieve dimensie, maken het nodig om ook van niet-godsdienstige religiositeit die trekken heeft van bijvoorbeeld New Age of wicca, een objectieve religieuze dimensie te onderkennen. Dat de objectieve dimensie in een aantal gevallen minder duidelijke contouren heeft dan bijvoorbeeld het traditionele christendom, doet niets af aan de objectieve dimensie als zodanig; die wordt in zo’n geval door diffusiteit gekenmerkt.

¹⁷⁹ Muis (2006) pag. 46-47.

¹⁸⁰ Zie Wissink (1983). Zie ook De Korte (1994) pag. 76-82.

¹⁸¹ Van Hoogstraten (1986) pag. 24

gie eigen is, maar ook de eraan gepaard gaande menselijke onvrijheid: de mens wordt horig aan machten die hij zelf in het leven heeft geroepen.¹⁸²

In deze opvatting staat religie voor het zondige omhoog streven van de mens, die zichzelf een beeld maakt van God en zichzelf wil rechtvaardigen. Geloof daarentegen staat voor een reactie van de mens op Gods initiatief en openbaring, waardoor de mens het denken en handelen op God oriënteert. Het geloof doorbreekt de menselijke religie van de zelfrechtvaardiging.¹⁸³ In deze benadering wordt onderkend dat het ultieme immanente trekken kan hebben; het oordeelt daar echter negatief en in termen van afgoderij over. Deze benadering heeft het over geloof als over iets waar de subjectieve en de objectieve dimensie in samenkomen. Met betrekking tot de geïnstitutionaliseerde godsdienst, de kerk, is het eigen aan de openbaringstheologie om te onderkennen dat de kerk aan Gods openbaring in Christus is gebonden, maar dat het omgekeerde niet geldt. Gods openbaring is niet op exclusieve wijze aan de kerk gegeven.¹⁸⁴

De conceptualisering van mijn onderzoek gaat niet van een identificatie uit tussen religie en godsdienst en ook niet op voorhand van een niet-identificatie. Het gaat mij juist om de vraag of en in welke opzichten er van overeenkomst en onderscheid sprake is. De open invulling van de termen religiositeit en godsdienstigheid maakt dat mogelijk.

1.6. Positionering van het onderzoek in het praktisch-theologische veld

Dit onderzoek wil achterhalen hoe de betekenisvormgeving van religiositeit en van godsdienstigheid zich ontwikkelt in het leven en opvoeden van rooms-katholieke families. Deze vraagstelling geeft dit onderzoek een eigen positie in het praktisch-theologische veld. Het gaat de praktische theologie in brede zin om een empirisch georiënteerde theologische theorie van de bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van de moderne samenleving.¹⁸⁵ Met het oog op die bemiddeling hanteert de praktische theologie de drieslag van beschrijven, evalueren en strategisch handelen.¹⁸⁶

¹⁸² Witvliet (1999). Witvliet brengt Barths 'heerloze machten' ter sprake, die door de mens in het leven zijn geroepen en waar de mens in een proces (dialectiek van de verlichting) waarvan hij zich niet bewust is, onderhorig aan wordt. Het gaat bij Barth om absolutismen als de staat, de mammon, geestesmachten en chthonische (aardgeestelijke) machten, waarmee hij onder meer op mode, sport, ontspanning en verkeer duidt als deze het menselijk leven gaan beheersen. pag. 249-256. Zie ook Van Hoogstraten (1979). Van Hoogstraten noemt het fetisj-karakter van de waar, het geld en het kapitaal in de marxistische theorie en acht, anders dan Marx deed, een geloof in God die 'van buiten' de mens wegroept uit de zondige religie, noodzakelijk voor het menselijk heil. pag. 88-93. Zie ook Barth (1946) pag. 544-552. Barth verzet zich tegen een cultuurchristendom dat bijvoorbeeld door de theoloog Richard Rothe wordt gepropageerd. Kenmerkend daarvoor is de identificatie tussen cultuur en christendom en tussen moraal en vroomheid en de visie op het kwaad als iets dat zichzelf opheft. pag. 547-548. Het religieuze, verstaan als het zedelijke, wordt belichaamd in de staat; niet in de kerk. De betekenis van de kerk is van tijdelijke aard en staat in dienst van de ontwikkeling van de cultuur. pag. 550-551. Het is in de ontwikkeling van de cultuur dat God zich openbaart als een beweging van binnen uit. Barth zet zich hier tegen af. Naar zijn idee maakt het cultuurchristendom God los uit de bijbelse en christelijke traditie en doet daarmee aan de kritische kracht van het evangelie afbreuk; het levert de mens uit aan en maakt hem weerloos tegen de ontwrichtende machten van de industriële revolutie en het gewelddadige nationalisme. Zie De Korte (1994) pag. 72-77.

¹⁸³ Zie Wissink (2001) pag. 60. Zie ook Wissink (1983) pag. 34-40.

¹⁸⁴ Zie Wissink (1983) pag. 30. Zie ook Muis (2006) pag. 33.

¹⁸⁵ Heitink (1993) pag. 18.

¹⁸⁶ Dingemans (1996) pag. 62-69.

1.6.1. De beschrijvende fase

In dit onderzoek neemt de beschrijvende fase de grootste plaats in. Deze fase omvat allereerst de beschrijving van de praxis van het huiselijke leven en opvoeden en van de betekenisvormgeving van religiositeit en godsdienstigheid die zich daarbinnen ontwikkelt. Deze fase omvat tevens een beschrijving van de normativiteit die in de praxis wordt waargenomen: van de waardegeladenheid van de praxis. Dit wordt in de volgende twee subparagrafen toegelicht.

1.6.1.1. Objectbepaling: de huiselijke religieuze en godsdienstige praxis

In de praktische theologie is in de loop van de tijd een verruiming ontstaan van de praxis die onderzocht en beschreven wordt. Er zijn vier benaderingen te onderscheiden.¹⁸⁷ De eerste interesse van de praktische theologie is de praktijk van theologisch geschoolde ambtsdragers en professionals.¹⁸⁸ Ook nadat zich andere interessevelden hebben ontwikkeld, blijft de betrokkenheid bij degenen die namens en vanuit de kerk werkzaam zijn en die hun werk in veranderende omstandigheden uitvoeren, bestaan.¹⁸⁹

Naast en als aanvulling op deze ambtelijke praktische theologie, heeft zich een ecclesiologische benadering ontwikkeld.¹⁹⁰ In deze tweede benadering vormt niet alleen de praxis van pastores en predikanten, maar die van heel de geloofsgemeenschap het onderzoeksobject. Verschillende praktisch-theologische subdisciplines als bijvoorbeeld liturgiek, homiletiek, catechetiek, poimeniek, diaconie en gemeenteopbouw worden op de praxis van de kerkelijke gemeenschap betrokken.¹⁹¹ Binnen de ecclesiologische benadering gaat het niet alleen om het interne functioneren van de gemeenschap, maar ook om de werking van het evangelie in de context van de cultuur. Het evangelie krijgt namelijk niet alleen in de kerkelijke gemeenschap, maar ook binnen de samenleving gestalte, bijvoorbeeld in media, politiek of kunst, in gezinnen en op scholen.¹⁹² Het object van praktisch-

¹⁸⁷ Dat is begrijpelijk vanuit het zelf-verstaan van de praktische theologie. De praktische theologie verstaat zich namelijk wel als een crisiswetenschap. Zie Heitink (1993) pag. 14 e.v.; Ziebertz (1996); en Baart (1997). Als zodanig hangt haar bestaan nauw samen met de problematisch geworden relatie tussen kerk en theologie enerzijds en maatschappij en cultuur anderzijds. De praktische theologie neemt als meest vooruitgeschoven post van de theologie een 'frontpositie' in. Haar opdracht, om bij te dragen aan de bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van een moderne samenleving, is tot stand gekomen in een context waar geïnstitutionaliseerde godsdiensten aan betekenis inboeten en waar andere dan kerkelijke, christelijke en godsdienstige vormen van religiositeit een rol spelen. De voortgang van onderzoek naar praktijken van bemiddeling van de godsdienst, heeft dus baat bij een verruiming van de objectbepaling.

¹⁸⁸ Dingemans (1996) pag. 16-20.

¹⁸⁹ Zie bijvoorbeeld het onderzoek naar de arbeidssatisfactie van pastoraal werkenden van Bisschops, Pieper en Putman (2003) en de studie naar de verwachtingen ten aanzien van pastoraal werkenden in de moderne context van Hoekamp-Bisschops (2001) pag. 132-148. Ook studies naar het presentiepastoraat liggen in deze lijn, zoals bijvoorbeeld Baart en Vosman (2003).

¹⁹⁰ Dingemans (1996) pag. 20-27. De ambtsdager deelt de taak om 'overslagplaats' te zijn voor het evangelie en om van het evangelie te getuigen, met de kerkelijke gemeenschap. Dingemans onderscheidt daarbij een interne en een externe gerichtheid.

¹⁹¹ Zie bijvoorbeeld de praktisch-theologische studies over de opbouw en ontwikkeling van de parochie van Weverbergh (1997); Derksen (1989); en Van Koningsveld (2005).

¹⁹² Praktisch-theologisch onderzoek in die lijn is bijvoorbeeld het onderzoek van Blommesteijn (red.) (2006), dat de werking van kerkdiensten op de televisie onderzoekt. Een ander voorbeeld dat op de kunst ingaat is: Lombaerts, Maas en Wissink (red.) (2001). Verdere voorbeelden zijn te vinden in studies naar pastoraat in een categoriale setting van ziekenhuis of gevangenis: Pielage-Groen (2006) pag. 203-209, en Rijpkema (2006) pag. 224-228. Ook divers onderzoek waar we al eerder van spraken naar godsdienstige socialisatie in gezinnen of naar godsdienstigheid onder jongeren ligt in deze brede ecclesiologische lijn.

theologisch onderzoek wordt daarmee verbreed tot de in de samenleving waarneembare godsdienstige praxis.¹⁹³

Daarnaast is een derde praktisch-theologisch interessegebied te onderscheiden: dat van een op het evangelie geïnspireerde maatschappelijke bevrijdende praxis.¹⁹⁴ Hierbinnen zijn twee oriëntaties te onderscheiden. In de eerste variant richt het praktisch-theologisch onderzoek zich op de bevordering van een op het evangelie georiënteerde maatschappelijke bevrijdende praxis. Het gaat hier om de bevrijding uit onderdrukkende maatschappelijke en kerkelijke structuren en praktijken. Onderzoek naar de praktijk van het bedrijfspastoraat is een voorbeeld van zo'n solidaire praktisch theologische betrokkenheid.¹⁹⁵ Naast dit pleidooi voor bevrijding uit collectieve structuren ontstaat een praktisch-theologische bekommernis om de emancipatie van het individu.¹⁹⁶ Net als bij de praxis van bevrijding gaat het ook hier om emancipatie, hier verstaan als subjectwording. Ook hier heeft de praxis van vrijwording een tweeledig karakter; het gaat om bevrijding *door* de godsdienst en *van* de godsdienst. De aandacht voor de rol van de godsdienst spitst zich hier toe op de leefwereld van het individu. Praktisch-theologisch onderzoek moet oog hebben voor een negatieve, subjectwording belemmerende rol van de godsdienst¹⁹⁷ en aandacht schenken aan de positieve, aan subjectwording bijdragende rol van de godsdienst.¹⁹⁸ In de lijn van Luther¹⁹⁹ die een praktische theologie van het subject bepleit, wordt de godsdienstige praxis van het individu object van het praktisch-theologisch onderzoek. Zulk onderzoek impliceert openheid voor de leefwereld en voor het perspectief dat leken ontwikkelen op kerk en godsdienst. Dit lekenperspectief, ook wel lekentheologie genoemd, wordt object van praktisch-theologisch onderzoek.²⁰⁰ Daarmee tekent zich een perspectiefwisseling af met het vroegere praktisch-theologische onderzoek dat het individu of de samenleving ter sprake bracht vanuit het gezichtspunt van ambt of kerk.²⁰¹

Naast en na deze drie benaderingen ontwikkelt zich binnen het praktisch-theologische onderzoek een vierde benadering. Daar vormt de samenleving als zodanig en de religio-

¹⁹³ Vgl. Heitink (1993) pag. 164-165, die een onderscheid tussen praxis 1 en praxis 2 aangeeft. Praxis 1 betreft de godsdienstige praxis van ambtsdragers en andere gelovigen, waarbij de samenleving het decor is. Praxis 2 betreft de godsdienstige praxis van en in de moderne cultuur; de samenleving is geen decor maar context.

¹⁹⁴ Dingemans, (1996) pag. 27-32. Dingemans onderscheidt hier de praxis van de kritische kracht van het evangelie (pag. 27-28), de praxis van de bevrijding (pag. 28-30) en de praxis van het individu (pag. 31-32). Ik breng dit samen onder twee invalshoeken; de godsdienstige praxis van de maatschappelijke en de individuele bevrijding. Ik breng zijn drie invalshoeken niet ter sprake als een derde, vierde en vijfde bepaling van het object van de praktische theologie, zoals hij dat zelf wel doet. Naar mijn idee gaat het in deze drie invalshoeken om de bemiddeling van het evangelie in de samenleving, die in feite een nadere uitwerking vormen van het brede ecclesiologische paradigma, waar het om de praxis van de bemiddeling van het evangelie binnen de kerk en in de samenleving gaat, door ambtsdragers en andere gelovigen.

¹⁹⁵ Brussel en Smits (1998). En: Veldman (1998).

¹⁹⁶ Dingemans (1996) pag. 31-32.

¹⁹⁷ Zie bijvoorbeeld in het onderzoek naar incest en seksueel misbruik van Imbens en Jonker (1985) en van Ganzevoort (2003).

¹⁹⁸ Zie bijvoorbeeld het onderzoek naar de rol en de betekenis van de christelijke traditie in een periode van rouw, voorzien van een handleiding voor het gebruik in rouwgroepen, van Zuidgeest (2001).

¹⁹⁹ Luther (1992). Zie ook Putman (1998) pag. 28-56.

²⁰⁰ Luther (1992) pag. 15 e.v.

²⁰¹ Ook veel van het huidige praktisch-theologische onderzoek dat de ambtelijke en binnen-kerkelijke praxis onderzoekt, vertrekt vanuit het leefwereldperspectief; in dat geval van de kerkelijke professionals en vrijwilligers, die zich er rekenschap van geven dat hun gezichtspunt niet per definitie samenvalt met het gezichtspunt en de verwachtingen die vanuit ambt en kerk worden gesteld. De term 'lekenperspectief' is in deze studies niet adequaat, omdat en voorzover het om het leefwereldperspectief van ambtsdragers gaat.

siteit die zich daarin ontwikkelt, object van praktisch theologisch onderzoek. De praktische theologie gaat zich richten op de behoeftes, vragen en ontwikkelingen op religieus gebied die zich in en vanuit de moderne samenleving aandienen. Net als in de derde benadering, vormt ook hier het leefwereldperspectief het vertrekpunt. De focus van deze vierde benadering is echter breder: het omvat ook de religieuze praxis die niet christelijk is en niet godsdienstig. Niet elke religieuze praxis wordt als een praxis beschouwd die christelijk is: die het Evangelie bemiddelt.²⁰² In plaats van de religiositeit vanuit de samenleving op voorhand als christelijk te identificeren of als niet christelijk af te wijzen, richt het onderzoek zich op de vraag naar de relatie tussen de religieuze praxis in de samenleving en het christelijke geloof.²⁰³ Voorbeelden van zulk onderzoek zijn studies naar kunstzinnige uitingen,²⁰⁴ naar hedendaagse vormen van ritualiteit,²⁰⁵ naar wonderen,²⁰⁶ en naar alternatieve vormen van religiositeit.²⁰⁷

Mijn onderzoek is nauw verweven met de tweede objectbepaling omdat het de godsdienstige praxis van het gezinsleven onderzoekt dat als onderdeel van de geloofsgemeenschap het Evangelie mee uitdraagt in de samenleving. Ook de derde objectbepaling speelt in dit onderzoek een rol: het perspectief van individuele leken ten aanzien van kerk, godsdienst en leven staat centraal. De vierde objectbepaling is in het geding omdat het hier gaat om onderzoek naar een religieuze praxis die niet op voorhand als een godsdienstige praxis wordt geïdentificeerd.

1.6.1.2. Empirische oriëntatie: explorerend en hermeneutisch

De beschrijving van mijn onderzoeksobject heeft baat bij een open, explorerende benadering. Of in de huiselijke context religiositeit en godsdienstigheid zijn waar te nemen, hoe die zich ontwikkelen, hoe ze zich tot elkaar verhouden en welke aspecten en elementen daar een rol in spelen, is nog weinig onderzocht.

Dit onderzoek is interdisciplinair van aard.²⁰⁸ Ik maak gebruik van inzichten uit menswetenschappen, met name uit de sociologie van cultuur, gezin en godsdienst. Daarnaast

²⁰² Deze benadering vertoont overeenkomst met Dingemans' invalshoek van de kritische praktische theologie, die zich als taak stelt om religieuze verschijnselen naast en tegenover de institutioneel godsdienstige te onderzoeken en om deze kritisch door te lichten. Dingemans (1996) pag. 27-28.

²⁰³ Een voorbeeld waarin een religieuze aan een godsdienstige praxis wordt gerelateerd geeft H. van den Bosch, als hij zegt dat het religieuze zoeken kan zijn ontstaan na een godsdienstige praxis af te hebben gewezen, die te zeer als vastleggend en beklemmend is ervaren, of als onbegrijpelijk en autoritair. De toeloop naar 'vaag transcendentiegeloof' kan voortkomen uit weerstand tegen moeilijk verteerbare concretheden uit de godsdienstige traditie. Niet de openheid van mensen voor het mysterie is dan het probleem, maar de al te concrete invullingen vanuit de godsdienstige traditie aan het mysterie. Zie Van den Bosch (2003) 124-137. Naast uitdrukking te geven aan het afwijzen van een godsdienstige praxis, kan een religieuze praxis uiteraard ook voortkomen uit het onbekend zijn met de christelijke godsdienst.

²⁰⁴ Zie bijvoorbeeld de eerder genoemde studies van Ardui (2003) en Janssen (1998) naar de culturele uitingen van jongeren op het vlak van de pop- en rockmuziek.

²⁰⁵ Zie bijvoorbeeld de studie naar ontwikkelingen in het bedevaartonderzoek van Van Uden, Pieper en Post (red.) (1995).

²⁰⁶ Zie bijvoorbeeld Korte e.a. (red.) (1998).

²⁰⁷ Zie bijvoorbeeld de studie van Vanderhaegen (2003) pag. 233-241.

²⁰⁸ In mijn onderzoek is interdisciplinariteit met name zinvol als van wederzijdse openheid sprake is. Een niet-reductionistische verhouding tussen de theologische en de sociaal wetenschappelijke polen verdient de voorkeur. Dat betekent dat sociale en andere wetenschappen niet als hulpwetenschap moeten worden ingezet. Daarvan zou sprake zijn als hun inzichten en methodes op hun bruikbaarheid voor theologische doelen worden ingezet en tot die bruikbaarheid worden gereduceerd. Het eigene en andere van de niet-theologische wetenschappen wordt in zo'n benadering niet voldoende onderkend. De praktische theologie wordt in zo'n geval een

spelen inzichten uit de (godsdienst)psychologie, de (godsdienst)pedagogie en de kerkgeschiedenis een rol. Ze dragen bij aan zicht op ontwikkelingen in de familiale context. Ze wijzen op 'tekenen des tijds'²⁰⁹ en vormen als zodanig een basis voor explorerend praktisch theologisch onderzoek. Dat gebeurt in het tweede hoofdstuk.

Niet alleen de context van het familieleven, maar ook de beleving ervan wordt onderzocht. Om te kunnen achterhalen hoe mensen het huiselijke leven en opvoeden ervaren en hoe religiositeit en godsdienstigheid daar een rol in spelen, is inzicht nodig in onderzoeksmethoden. Daarbij gaat het allereerst om methoden waarmee onderzoeksgegevens kunnen worden verkregen die relevant zijn: die zicht geven op de beleving. Vervolgens gaat het om methoden die de verkregen gegevens zo weten te analyseren, dat de beleving 'van binnen uit' optimaal in beeld komt. In het derde hoofdstuk wordt de keuze voor een kwalitatieve benadering en de methode van het biografische diepte-interview verantwoord. De semiotiek van de Parijse school is gekozen omdat dit een methode is die de verkregen gegevens zó weet te analyseren, dat aandacht is gewaarborgd voor de beleving die in de teksten wordt uitgedrukt. Ook dat wordt in het derde hoofdstuk verantwoord.

In de praktische theologie zijn drie manieren van praxisonderzoek te onderscheiden.²¹⁰

Mijn onderzoek ligt het meest in de lijn van de praktische theologie die zichzelf als hermeneutische interpretatiewetenschap beschouwt.²¹¹ Net als in de empirisch-analytische benadering vormt een bestaande praxis het uitgangspunt. In plaats van het vergaren van verifieerbare en objectieve gegevens over de werkelijkheid, is de hermeneutische benadering in de praxis geïnteresseerd als een netwerk van interpretaties. Ook mijn onderzoek beschouwt het handelen als de gestalte van een achterliggende, eventueel impliciete of onbewuste visie: als een praktijk van het vormgeven van betekenis.²¹² In

goed sociaal wetenschappelijk geïnformeerde christelijke theologie. Een omgekeerd toepassingsdenken is ook denkbaar. Daarvan zou sprake zijn als de praktische theologie als leverancier wordt beschouwd voor inzichten, modellen en theorieën van sociale en andere wetenschappen. De praktische theologie wordt in zo'n geval een menswetenschap (religie- of godsdienstwetenschap) die theologisch goed geïnformeerd is. Mijn onderzoek wil de eigenstandigheid van de inbreng van beide polen bewaken; zij moeten niet tot elkaar worden gereduceerd maar in hun eigenheid op elkaar worden betrokken. Zie Van den Bosch (2006a) pag. 54.

²⁰⁹ Dat ik de keuze om menswetenschappelijke inzichten een rol te laten spelen theologisch verantwoord, geeft zicht op een theologische duiding van de wereld. Daar kom ik in de volgende subparagraaf op terug.

²¹⁰ De eerste is de praktische theologie die zichzelf als empirisch-analytische handelingswetenschap beschouwt. Zie Dingemans (1996) pag. 42-45. Deze richt zich met onderzoeksmethoden van kwantitatieve (en soms ook van kwalitatieve) aard op het genereren van zo objectief mogelijke kennis over de feitelijke situatie van kerk, christendom en religie in de moderne samenleving. Vanuit de in beeld gebrachte reël bestaande religiositeit en op basis van een christelijke normativiteit, wordt getracht het handelen van mensen die in en vanuit kerkelijke instellingen werkzaam zijn, strategisch te verbeteren. Eigen aan dit model is de aandacht voor het wetenschappelijke gehalte van de kennis over de praxis, waarbij wetenschappelijkheid wordt geïdentificeerd met feitelijkheid en verifieerbaarheid.

Een volgende zelfdefinitie is die van de praktische theologie als kritische theologie of als bevrijdingstheologie. Zie Dingemans (1996) 51-55. Deze benadering neemt haar uitgangspositie in de wereld van mondige gelovigen, die hun eigen situatie willen analyseren, beoordelen en veranderen. Het verklaren en begrijpen staat in dienst van een veranderingsproces. In het proces van bewustwording, van een volk, een gemarginaliseerde groep, of van het individu vormt de individuele of collectieve ervaringskennis de basis voor een kritische houding t.a.v. de academische (theologische) wetenschappen. Deze ervaringskennis wordt in het academische discours binnengebracht en stuurt het wetenschappelijke onderzoek in de richting van een kritische analyse van maatschappij en theologie, die gericht staat op een bevrijdende praxis.

In veel praktisch-theologische onderzoeken worden twee of drie benaderingen met elkaar gecombineerd: Dingemans (1996) pag. 41 en 55; Heitink (1993) pag. 130.

²¹¹ Dingemans (1996) pag. 45-51.

²¹² Dingemans (1996) pag. 48.

de lijn van deze hermeneutische benadering ziet ook mijn onderzoek de praxis als een praxis die zelf al theorie- en theologiegeladen is. In deze studie wil ik de religieuze duiding die in het leven en opvoeden wordt uitgedrukt op het spoor komen en een ‘thick description’²¹³ geven van deze duiding. Het gaat me erom de religieuze interpretaties te achterhalen die binnen de families aan het leven en opvoeden worden gegeven. Daarbij valt te denken aan interpretaties waar deze leden van families zich bewust van zijn en die ze expliciet maken. Daarbij valt ook te denken aan betekenisgeving die zij niet expliciteren, waarvan ze zich eventueel niet bewust zijn en die in hun handelen, in hun doen en laten worden belichaamd. Van beide vormen, van de duiding die bewust en die onbewust vorm krijgt, wil ik de ontwikkeling in de loop van drie generaties achterhalen. Dat doe ik in mijn vierde en in mijn vijfde hoofdstuk. Net als in de kritische en op bevrijding gerichte oriëntatie vind ik het van belang dat de religieuze interpretatie vanuit de praxis binnenkomt in het academische theologische discours. Een aanzet tot die discussie geef ik in het zesde en zevende hoofdstuk waar ik op methodologische kwesties inga en mijn inhoudelijke bevindingen relateer aan ander onderzoek.

Zoals gezegd omvat de beschrijvende fase ook de beschrijving van de normativiteit die in de praxis valt waar te nemen: de duiding die bewust en geëxpliciteerd of ook onbewust en meer impliciet in de praxis een rol speelt. Het gaat hier om de duiding die in mijn waarneming binnen het huiselijke leven en opvoeden een rol speelt. Hier is het binnenperspectief in het geding: de vragen, thema’s, velden en oriëntaties binnen de praxis. In het zesde en vooral in het zevende hoofdstuk wordt die normativiteit: die duiding en de waardegeladenheid onderzocht op de verwevenheid met de rooms-katholieke traditie.²¹⁴ Ik breng daarmee in beeld of deze traditie een rol speelt in de vormgeving en betekenisgeving van het huiselijke leven en opvoeden en hoe dan. Ook de manier waarop de betrokkenheid vanuit deze traditie bij het huiselijke leven en opvoeden in die huiselijke context is ervaren krijgt daarbij de aandacht. Ik zoek naar eventuele ontwikkelingen in de thema’s, vragen en oriëntaties, naar eventuele ontwikkelingen in de interpretatie daarvan en naar eventuele veranderingen in het vormgeven ervan. Daarmee ontstaat zicht op de ontwikkeling van de betekenisvormgeving van de rooms-katholieke traditie binnen de huiselijke context.

Hier is aan de ene kant het gevormd zijn *door* de rooms-katholieke traditie aan de orde: het gaat om de invloed van deze traditie op de betekenisvormgeving van het huiselijke leven en opvoeden. Het gevormd zijn *door* de traditie staat echter niet los van het mee vorm geven *aan* deze traditie. Onderzocht wordt dus ook, of de familiale context drager is van de katholieke traditie en hoe van continuïteit en van discontinuïteit sprake is.

Deze evaluatieve exercitie is descriptief. De duiding en waardeoriëntatie die in de praxis is waargenomen, de verwevenheid daarvan met de rooms-katholieke traditie en de eva-

²¹³ Dingemans (1996) pag. 103.

²¹⁴ Ik ga hier inductief te werk. Dat betekent dat ik niet vooronderstel dat bepaalde theologische thema’s (Godsleer, christologie, pneumatologie, ecclesiologie, schepping, verlossing, incarnatie, etc.) in de praxis een rol spelen. Of en welke theologische thema’s relevantie hebben, is mijn vraag aan de praxis. Vgl. Dingemans (1996) pag. 79. Het betekent ook, dat ik niet van vooronderstellingen uitga over de aspecten (ervaring, houding, kennis, gedrag, etc.) die in de religieuze, godsdienstige en kerkelijke praxis van belang zijn. Ook met betrekking tot het bereik van deze praxis ga ik niet van vooronderstellingen uit. Het is de vraag aan de praxis op welke terreinen van het leven de vormgeving en de betekenisgeving van religiositeit, godsdienstigheid en kerkelijkheid betrekking heeft.

luatie over de katholieke traditie binnen de huiselijke context maakt deel uit van de beschrijving van de praxis.

1.6.2. De evaluatieve fase

In de evaluatieve fase van praktisch-theologisch onderzoek wordt de praxis en de in de praxis beschreven duiding en waardeoriëntatie geëvalueerd en wel vanuit een normatief christelijk, rooms-katholiek gezichtspunt. Dat vraagt om een paar opmerkingen vooraf.

a) De evaluatie vanuit die normativiteit neemt in deze studie geen omvangrijke plaats in. Er komt geen hoofdstuk waarin ik datgene wat vanuit de rooms-katholieke traditie over huwelijk, gezin en opvoeding is gezegd, de revue laat passeren om dat vervolgens als vertrekpunt te nemen voor de evaluatie van de praxis en de daarbinnen waargenomen normativiteit. Dat wat vanuit de rooms-katholieke traditie over huwelijk, gezin en opvoeding te zeggen is, is te omvangrijk, te gevarieerd en te gelaagd.²¹⁵ Die variatie en gelaagdheid brengt aan het licht, dat de rooms-katholieke traditie niet eenduidig is in haar reflectie en praxis ten aanzien van het huiselijke leven. Mede daarom is het niet doenlijk en wellicht ook niet wenselijk om er een gezichtspunt aan te ontlelen dat als objectief criterium kan gelden waaraan de praxis en de daarin waar te nemen waardege-ladenheid kan worden geëvalueerd.²¹⁶

b) Als een praktisch-theologische studie een normatief gezichtspunt inneemt van waaruit de praxis wordt geëvalueerd, is dit gezichtspunt niet het enige gezichtspunt dat uit het Evangelie is af te leiden. Het kan beter worden beschouwd als de normativiteit die de betreffende theoloog aan het Evangelie ontleent. De theoloog drukt ermee uit, wat volgens hem of haar het meest wezenlijke is aan de godsdienstige traditie en wat volgens hem of haar van groot belang is om naar aanleiding van of binnen een concrete situatie ter sprake te brengen.²¹⁷ Er is van subjectiviteit sprake en daarin tekent zich het persoonlijke geloof van de theoloog af: een geloof dat deelt in het geloof van heel de Kerk. De subjectiviteit die in dit geloof van de theoloog in het geding is, is geen subjectiviteit die vermijdbaar is of vermeden moet worden. Het is veeleer een subjectiviteit die onderkend dient te worden en die om explicitering vraagt. Dat geldt zeker voor praktisch-theologisch onderzoek waarbij de normativiteit die door de theoloog aan de godsdienstige traditie wordt ontleend, een rol speelt in de evaluatie van de praxis en de daarbinnen waargenomen normativiteit.

²¹⁵ Zo'n exercitie zou niet alleen het kerkelijke en theologische spreken moeten omvatten dat op het huwelijk en gezin en opvoeding betrekking heeft, maar ook kerkelijke praktijken die het huiselijke leven raken. Het zou tot slot van beide velden dienen te beschrijven hoe zich dat in de loop van de tijd heeft ontwikkeld.

²¹⁶ Dingemans (1996) brengt naar voren dat elke tijd eigen accenten legt in hoe het Evangelie wordt gelezen en in wat als kernboodschap van het Evangelie wordt verstaan. Hij noemt de accenten van 'vergeving van de zonden', de hoop op een beter leven na dit leven, 'de bevrijding uit politieke en maatschappelijke verdrukking' en de 'verlossing van de ziel'. pag. 50. Binnen de rooms-katholieke traditie is een tijdgebonden benadering met betrekking tot het huiselijke leven en opvoeden bijvoorbeeld al waar te nemen binnen de kerkelijk-magisteriële reflectie. *Casti Connubii* in 1930 over het christelijk huwelijk verschilt van het spreken daarover in *Gaudium et Spes* in 1965 en *Familiaris Consortio* uit 1981 valt dáár weer niet mee samen. Ook de kerkelijke pastorale praxis laat een verschil zien in de benadering van het gezinsleven. Een vroegere houding die ouders als object van pastorale zorg beschouwt verschilt van een meer hedendaagse, die ouders benadert als mondig gelovigen met een eigen verantwoordelijkheid voor de voortgang van de parochiële taken en werkzaamheden.

²¹⁷ Zie Wissink (2003) pag.154.

c) Hoewel niet omvangrijk, neemt de evaluatie vanuit een normatief gezichtspunt dat aan de christelijke, rooms-katholieke traditie wordt ontleend, in deze studie wel een belangrijke plaats in. De normativiteit die aan de rooms-katholieke traditie wordt ontleend staat in deze studie niet los van de duiding die in de praxis een rol speelt. In dit onderzoek wordt daarop voortgebouwd. Zo'n benadering ligt voor de hand in dit hermeneutisch georiënteerde praktisch-theologische onderzoek: daar is zo'n werkwijze meer regel dan uitzondering.

In de praxis van het huiselijke leven en opvoeden bleken een drietal thema's een belangrijke rol te spelen. Het eerste thema is het huiselijke leven van partnerschap en ouderschap. Het tweede thema is het leven in de wereld en het derde is het kerkelijke leven. Die thema's bleken waardegeladen te zijn: het huiselijke leven maar ook het leven van de wereld en van de Kerk kwamen vanuit richtinggevende gezichtspunten en vanuit normerende verwachtingspatronen in beeld. Dat die van elkaar konden verschillen en dat die in beweging bleken te zijn nam niet weg, dat telkens van een waardegeladenheid sprake bleek: al dan niet bewust, uitgesproken of geëxpliciteerd. Dat de thema's van het huiselijke leven, van de Kerk en van de wereld een belangrijke en normatieve rol speelden bleek gaandeweg de analyse van het empirische materiaal. Deze thema's zijn niet los van de empirie en voorafgaand aan de analyse van het empirische materiaal vastgesteld. Gaandeweg het onderzoek werd duidelijk dat ze een belangrijke rol spelen.

Toch zijn dit niet de enige thema's die in de beschreven praxis een rol bleken te spelen. Thema's als het geloof in een God die liefde is of het besef dat elke persoon een eigen en onvervreembare waardigheid heeft, bleken ook normerend en richtinggevend. Dat geldt ook voor het thema van de menselijke gelijkwaardigheid en de vrijheid van elke mens om het leven volgens eigen inzicht en naar eigen geweten vorm te geven. Nog een ander normerend thema bleek het besef, dat mensen op elkaar zijn aangewezen: de sociale gerichtheid van het individu. In de laatste hoofdstukken van deze studie worden deze thema's en hun waardegeladenheid meer uitgebreid beschreven. Daar komt ook aan bod, dat en hoe ze verweven zijn met de rooms-katholieke traditie. Op dit moment dient te worden vastgesteld dat de thema's van de wereld, de katholieke kerk en van het huiselijke leven, in de praxis niet de enige waardegeladen thema's bleken te zijn.

d) Deze drie thema's heb ik eruit gelicht met het oog op de strategische fase. Ze spelen namelijk niet alleen in de beschreven praxis een belangrijke rol, ze kunnen ook vruchtbaar zijn bij het verbeteren van de praxis. Het gaat in deze studie om de verbetering van de praxis van het kerkelijke leven; om de stimulerende werking die daarvan uit kan gaan op het huiselijke godsdienstige leven. Deze drie thema's zijn namelijk dynamisch. De waardeoriëntatie die ermee gemoeid is, is in beweging. Deze dynamiek komt verderop in dit proefschrift aan de orde; in de beschrijving van de praxis. Op dit moment volstaat een korte schets. Binnen de huiselijke context gaat de visie verschuiven dat de wereld vindplaats is van godsdienstigheid. Het wordt de vraag of godsdienstig zijn met het leven van en in de wereld te maken heeft, of dat het meer een privé-aangelegenheid is en hoort te zijn. Ook de visie op de rooms-katholieke traditie verandert: binnen de huiselijke context wordt het de vraag of die vindplaats is en vindplaats dient te zijn van gelovig leven, of dat deze traditie vooral dient te functioneren in de ondersteuning van het familiale en culturele leven. En tot slot is in de huiselijke context ook de visie in beweging, op de

godsdienstige betekenis van het huiselijke leven: op de rol van ouders als lekengelovigen en op de inzet vanuit gezinnen voor Kerk en maatschappij.

De dynamiek die deze drie thema's in de praxis blijken te hebben, is verder uit te diepen. Die is vruchtbaar te maken als ze wordt verbonden met de theologische reflectie over deze thema's binnen de rooms-katholieke traditie. Het zijn thema's die, verbonden met deze theologische reflectie, aanknopingspunten kunnen zijn voor verbetering van de kerkelijke praxis.

In dit onderzoek evalueer ik de praxis en waardegeladenheid binnen de praxis vanuit drie theologische opvattingen. De eerste is een theologische visie op de wereld. De tweede is een theologische visie op de rooms-katholieke traditie en de derde is een theologische visie op lekengelovigen en op het huiselijke leven. Die theologische visies ontleen ik aan de rooms-katholieke traditie. Dat en hoe deze opvattingen vruchtbaar te verbinden zijn aan de waardegeladenheid en de duiding van deze thema's binnen de praxis, wordt daarna, in de subparagraaf over de strategische fase van deze studie, geschetst. Daarmee komen mogelijkheden in beeld voor de verbetering van de praxis.

1.6.2.1. Theologische visie op de wereld

In de theologische visie op de wereld wil ik uitgaan van de formulering van *Gaudium et Spes*²¹⁸: 'De wereld van de mensen staat het concilie voor ogen, dat is de gehele mensenfamilie met het geheel van aardse zaken te midden waarvan ze leeft; een wereld die het toneel is van de geschiedenis van de mensheid, getekend door haar inspanningen, haar nederlagen en haar overwinningen; een wereld waarvan christenen geloven dat zij uit liefde door de Schepper is geschapen en in stand wordt gehouden, weliswaar onder de slavernij van de zonde staat, maar door Christus, de Gekruisigde en Verrezenen, door het breken van de macht van de zonde werd bevrijd, om naar Gods raadsbesluit te worden omgevormd en tot voltooiing te komen' (GS 2).

In deze constitutie formuleert de Kerk het als haar opdracht om de tekenen des tijds te onderzoeken en in het licht van het Evangelie te interpreteren (GS 4). Door de wereld en de veranderingen op sociaal, psychologisch, moreel en godsdienstig vlak te interpreteren, kan ze op een aan elke generatie aangepaste wijze, een antwoord geven op de voortdurende vragen van de mensen over zin van het huidige en toekomstige leven en over de onderlinge verhouding daartussen. Het leven in de veranderende wereld leidt tot twijfel, onzekerheid, onrust en verwarring. Het vraagt en verplicht de mens tot een antwoord en oriëntatie (GS 4). Door het leven van mens en wereld te interpreteren vanuit het Evangelie en door deze interpretatie in dialoog te brengen met de mensheid, wil de Kerk het heil van mens en wereld dienen (GS 2).

In deze constitutie geeft de rooms-katholieke kerk blijk van een theologische visie op de wereld. De wereld is uit liefde door de Schepper geschapen en in stand gehouden en wordt naar Gods raadsbesluit omgevormd en tot voltooiing gebracht. Deze visie impliceert dat Gods openbaring niet alleen in de bijbelse overlevering en in de kerkelijke traditie wordt gezocht en gevonden: heel de wereld, heel de cultuur is vindplaats van Gods aanwezigheid en werkzaamheid.²¹⁹ Het leven in de wereld heeft een fundamenteel

²¹⁸ *Gaudium et Spes* (1965).

²¹⁹ Ik wees bij het praktisch theologische onderzoek naar religiositeit bij jongeren reeds op de tendens om de religiositeit vanuit de leefwereld te onderzoeken. In de verschuiving binnen de objectbepaling van praktisch

godsdienstige betekenis. Het speelt zich af voor Gods aangezicht en vertoont sporen van Gods aanwezigheid.²²⁰ GS geeft blijk van een geloof in Gods heilspresentie bij de mensen in hun geschiedenis. Deze presentie is niet te herleiden tot het menselijk bewustzijn of de menselijke ervaring, maar is daarvan de bron. Van het menselijke open staan voor God is God zelf de vooronderstelling. Aan het menselijke zoeken naar God gaat Gods zoeken naar de mens vooraf.²²¹ De theologische visie op de wereld als een plaats van incarnatie, als plaats waar God binnentreedt en gevonden kan worden, impliceert een paar inzichten.

Het eerste is dat de huidige cultuur niet op voorhand als een oord van barre godverlatenheid mag worden geëvalueerd. Een te pessimistische visie doet afbreuk aan het geloof dat Gods betrokkenheid en werkzaamheid ook in de huidige tijd tot stand komt.²²² Ook de huidige tijd en cultuur wordt door God tot voltooiing gebracht. Dat betekent voor de praktische theologie, dat in de praxis van de wereld naar sporen van Gods presentie gezocht moet worden²²³, naar hoopvolle tekenen in onze tijd.²²⁴

Een tweede inzicht hangt met het nog niet voltooid zijn van onze tijd samen. De wereld die vindplaats is van Gods heil en door God wordt gevormd en tot voltooiing komt, is nog niet voltooid. Het menselijk zoeken, vragen, spreken en handelen kan naar God open staan, maar kan ook blijk geven van het nog niet verlost zijn: van het staan onder de slavernij van de zonde (GS2). Voor theologisch onderzoek impliceert dit het besef dat het menselijke handelen en zoeken niet alleen blijk geeft van Gods presentie, maar ook van het vervreemd zijn van God. De verwachting van Gods heil stelt het menselijk handelen en zoeken ook onder kritiek.²²⁵ De theologische evaluatie van de praxis is er dus op gericht aan het licht te brengen of en hoe zo'n praxis van Gods heil, dan wel van het

theologisch onderzoek, tekent zich eenzelfde verandering van blikrichting af. Theologisch onderzoek richt zich niet meer alleen op de praxis van ambt en kerk, maar ook op de praxis vanuit de wereld. Deze verandering qua blikrichting komt overeen met de theologische visie op de wereld waarvan GS blijk geeft.

²²⁰ Zie ook Borgman (1997) pag. 216-227.

²²¹ Zie Houtepen (1998) pag. 256-297. Houtepen, die hier aan Edward Schillebeeckx refereert, stelt dat het cruciale onderscheid tussen deze rooms-katholieke en de barthiaanse opvatting over Gods openbaring erin bestaat, dat de rooms-katholieke opvatting de binding tussen Gods openbaring en de menselijke ervaring niet wil opgeven. In de rooms-katholieke visie openbaart God zich, hoe versluierd ook, *in* de menselijke ervaring. In de barthiaanse opvatting scheert Gods openbaring *langs* de ervaring, zoals een raaklijn aan een cirkel. Zie Houtepen (1998) pag. 264-265. Wissink (1983) interpreteert Barth anders. De opvatting dat Barth meent dat Gods daden de mens eigenlijk niet bereiken, bestrijdt Wissink. Zo'n visie, dat Gods Woord als een blikseminslag het menselijk leven raakt maar niet aankomt, ontvangen wordt en beklijft, doet volgens Wissink onvoldoende recht aan Barths aandacht voor het duratieve van Gods trouw en de inwoning van de Geest. Het eenzijdig punctuele karakter van de Godsontmoeting bij Barth, wordt door Barth zelf gerelativeerd en is in de Barth-interpretatie te nuanceren: in zijn aandacht voor de continuïteit van Gods trouw en de inwoning van de Geest in de kerk, in de harten van de gelovigen en in de wereld. Wissink (1983) pag. 335-337.

²²² Zie Van den Bosch (2003) pag. 130.

²²³ Van den Bosch voert een pleidooi voor een theologie die in het dagelijkse leven naar sporen van Gods presentie zoekt. Als manco van veel theologische traktaten noemt Van den Bosch (2003) pag. 133: 'Er is te weinig gerinkel van potten en pannen, gejangel van kinderen of gedreun van houseparty's, er hangt te weinig blauw licht van televisieschermen of screensavers, het ruikt er te weinig naar de lokstoffen van het uitgaansleven of het eerlijke zweet van onze dagelijkse arbeid'. Hij citeert hier J. de Hart in: "De stad van God en de stad van de mens", in: A. van Harskamp, e.a. (1998). *De religieuze ruis in Nederland. Thesen over de versterking en de wedergeboorte van de godsdienst*. Meinema: Zoetermeer, 69-75.

²²⁴ In dat verband bepleit Roebben (2007) een 'kairologisch' theologisch bewustzijn. Kenmerkend daarvoor is het hoopvolle perspectief waarmee ook de huidige tijd wordt beoordeeld (pag. 185). Als over de huidige tijd in termen van crisis wordt gedacht, moet daarbij de vrijheid van het komen van God en het menselijke open staan voor heil worden onderkend.

²²⁵ Zie Dingemans (1996) pag. 83.

vervreemd zijn van God blijkt geeft. Het kan op heilzame en op God gerichte elementen wijzen en op heilloze en van God vervreemde praktijken. Een praxis is niet op voorhand te verstaan als een praxis die openstaat vóór en antwoordt óp de Godsopenbaring, zoals die in de bijbelse overlevering en de christelijke traditie wordt verstaan. De theologische evaluatie en doordenking omvat de gehele maatschappelijke en culturele situatie, inclusief de veranderingen op religieus en godsdienstig vlak.²²⁶ Het derde inzicht is, dat de Kerk het heil van mens en wereld wil dienen, door haar interpretatie van de tekenen des tijds in dialoog te brengen. Daarmee komen we op de heilszending van de Kerk.

1.6.2.2. Theologische visie op de rooms-katholieke traditie

De tweede opvatting die de praxis kan verdiepen en verbeteren is de theologische visie van de rooms-katholieke traditie op zichzelf: op haar sacramentele karakter en haar zending. Lumen Gentium zegt het als volgt:²²⁷ 'In Christus is de Kerk als het ware het sacrament, dat wil zeggen het teken en het instrument, van de innige vereniging met God en van de eenheid van heel het menselijk geslacht.' (LG 1). 'Zo heeft de Kerk, door de gaven van haar Stichter gesterkt en de geboden van liefde, deemoed en onthechting getrouw onderhoudend, de zending ontvangen om het koninkrijk van God en van Christus te verkondigen en bij alle volken te vestigen' (LG 5).

De rooms-katholieke kerk stelt dat het Rijk Gods haar doel en bestemming is.²²⁸ LG 5 fundeert het bestaan van de Kerk in de continuïteit met Jezus' verkondiging van het Rijk van God, dat in zijn optreden een aanwezige werkelijkheid was. Door de Kerk zijn de herinnering van de vroegste christengemeenten aan het leven, dood en opstanding van Jezus bewaard en uitgelegd. Naar gelovig inzicht is deze Memoria Jesu opgetekend door de werking van de Geest. Het is de zending van de Kerk, die na de verrijzenis een aanvang neemt, om dit Rijk aan te kondigen en onder de volken te vestigen: om de Memoria Jesu levend te houden. De Kerk verstaat haar eigen bestaan in termen van continuïteit met Jezus' verkondiging van het Rijk Gods, met de Memoria Jesu. Het doel en de bestemming van de Kerk is dit Godsrijk.

LG 1 noemt de Kerk *als het ware* een sacrament. Dit *als het ware* verheldert, dat de Kerk niet als een achtste sacrament geldt, maar dat aan de Kerk wel de twee kenmerken van

²²⁶ Onder meer waar te nemen in de hernieuwde belangstelling voor religie, in de pluraliteit op religieus vlak en in de veranderingen die zich ook binnen de christelijke godsdienstigheid aftekenen. Deze situatie nodigt niet alleen uit tot een dialoog met andere religies, maar vooral ook tot een theologische evaluatie van de cultuur en van de religiositeit die zich daarbinnen ontwikkelt. Van Harskamp bijvoorbeeld meent dat veel van het spirituele zoeken, zowel binnen New Age kringen, maar ook binnen het evangelische christendom, op religieus vlak uitdrukking geeft aan wat in sociologische termen de belevingsmaatschappij wordt genoemd. Zie Van Harskamp (2002) pag. 133.

Naast een theologische evaluatie van deze religiositeit is vooral ook een theologische evaluatie van de cultuur wenselijk: van de condities die het menselijke verlangen naar goed leven en samenleven sturen en die dit verlangen vormgeven. Sommige vormen van religiositeit en van godsdienstigheid lijken vooral een manier te zijn om het geloof in de maakbaarheid van het eigen bestaan te bevestigen. Op de religieuze markt zijn individuen op zoek naar het ultieme heilbrengende product en aanbieders pretenderen dat inderdaad te leveren. Een theologische evaluatie die vertrekt vanuit het christelijke verhaal van Gods openbaring in het leven, sterven en verrijzen van Jezus van Nazareth, heeft relevantie zowel voor de cultuur alsook voor de religiositeit daarbinnen. Zie voor een nadere uitwerking hiervan Borgman (2004) pag. 45-66.

²²⁷ Lumen Gentium (1964).

²²⁸ Ik volg hier Van Eijk (2000) pag. 11-63.

de zeven sacramenten worden toegekend: ook de Kerk is teken en instrument van Gods heil. De relatie is die van teken tot de betekende werkelijkheid. Het Rijk Gods dat in Jezus' optreden een aanwezige werkelijkheid was, is vanwege de werking van de Geest in de Kerk een aanwezige en ontkiemende werkelijkheid (LG 5). Het sacramentele karakter impliceert zowel een verbinding alsook een onderscheid tussen de Kerk en het Rijk Gods. De verbinding is erin gelegen dat de Kerk niet alleen naar het Rijk Gods verwijst, maar dat de Kerk ook reeds realiseert wat het betekent:²²⁹ de betekende werkelijkheid is in het teken aanwezig. Tegelijkertijd is ze ervan onderscheiden. Er is van een differentie sprake;²³⁰ van verschil en uitstel. Het Rijk Gods verschilt van de Kerk; de volle realisering van Gods heil wordt uitgesteld en de werkelijkheid van de Kerk is een voorlopige.²³¹

Het belijden van de Kerk dat zij als het ware een sacrament is dat Gods Rijk toont en bewerkt en er niet mee samenvalt, gaat gepaard aan een besef van de Kerk het tweede subject te zijn. Ze wordt geleid door de Geest om in elke tijd op een in die tijd passende wijze de Memoria Jesu te bemiddelen. In de loop van de tijd is binnen de Kerk een receptiegeschiedenis waar te nemen. De Memoria Jesu geldt echter als een ijkpunt met een zekere objectiviteit ten opzichte van de interpretaties; een ijkpunt dat ook als 'tegenover' dienst kan doen. Met de Memoria Jesu die de Kerk uitlegt en actualiseert, houdt ze zichzelf een spiegel voor. De Kerk draagt de Memoria Jesu met zich mee als een werkelijkheid die kritisch is en dient te blijven, ook ten aanzien van kerkelijke interpretaties en praktijken.²³²

In deze theologische visie op de rooms-katholieke traditie geeft de Kerk aan, dat ze zichzelf verstaat als werkzaam teken van Gods Rijk dat daar niet mee samenvalt. Gods Rijk, de Memoria Jesu, de Traditie geldt daarmee als de mogelijkheidvoorwaarde en als de begrenzing van elke christelijke traditie. De rooms-katholieke traditie geeft ons zicht op de Traditie, op de Memoria Jesu, die telkens en ten aanzien van elke kerkelijke interpretatie daarvan, het objectieve ijkpunt vormt. Dat besef impliceert dat de rooms-katholieke traditie zichzelf enerzijds dient te relativiseren, als verwijzende getuigenis van de steeds grotere God. Tegelijkertijd moet ze zichzelf bijzonder ernstig nemen: enkel in particuliere verhalen, concrete beelden en contextuele denkpatronen kan getuigenis worden afgelegd van de overgave, de relatie en de toegenegenheid tot God. De rooms-

²²⁹ Zie ook GS 45.

²³⁰ Van Eijk (2000) pag. 41.

²³¹ Met behulp van het begrip 'symbolische orde' is de sacramentaliteit van de kerk nader te verhelderen. Van Eijk (2000) pag. 105-115, doet dit in het spoor van L.M. Chauvet. De kerk zien als een symbolische orde, betekent dat de bemiddeling van Gods heil, van Gods Rijk als een historische bemiddeling wordt gezien. In de veelvormigheid van riten, dogma's, enzovoorts, gaat het om een materiële, lichamelijke bemiddeling van een werkelijkheid die niet ten volle aanwezig is: de bemiddeling houdt afstand tot datgene dat bemiddeld wordt. Wanneer de kerk Gods heil bemiddelt, wanneer in de kerk God zichtbaar wordt, dan kan dat niet anders dan op een materiële, lichamelijke en ook tijdelijke wijze gebeuren. Gods handelen manifesteert zich in de materialiteit, in de geschiedenis, en niet buiten de ervaring van mensen om. Het sacramentele karakter van de kerk impliceert dat in de bemiddeling van het heil, de werkelijkheid die bemiddeld wordt, niet ten volle aanwezig is.

²³² Boeve zegt in andere woorden iets vergelijkbaars: de godsdienstige tradities vallen niet samen met de Traditie. Met Traditie doelt hij op het voortdurende proces van zelfmededeling van God in het Christusgebeuren, door de heilige Geest in de kerkelijke verkondiging. Onder tradities verstaat hij de kerkelijke vormgeving en bemiddeling van de openbaringsinhouden. De christelijke godsdienst brengt de Traditie ter sprake in de modus van de tradities: namelijk op een contextueel bepaalde en begrensde wijze. De onuitsprekbare Traditie vormt tegelijkertijd de mogelijkheidsvoorwaarde, maar ook de grens voor de traditie. Alle traditie staat onder het voorbehoud van de Traditie. Boeve (1996) pag. 73.

katholieke traditie opent een weg voor en naar God. Zij interpreteert en actualiseert op een tijdgebonden wijze, zoals GS 44 zegt, de Memoria Jesu. Daarmee houdt zij zichzelf ten aanzien van haar eigen interpretatie een kritische spiegel voor.

1.6.2.3. Theologische visie op het huiselijke leven

De derde visie die van belang is met het oog op de verbetering van de praxis is de theologische opvatting over het huiselijke leven en op gehuwden en ouders als leken gelovigen. In die opvatting vragen drie punten om aandacht.

a) Het huiselijke leven is vindplaats van godsdienstig leven waar de heilszending van de Kerk gestalte krijgt.

Gaudium et Spes geeft een nadere uitwerking van de zending van de Kerk om het leven in de wereld te interpreteren in het licht van het Evangelie, onder andere door in 47-52 in te gaan op het leven in huwelijk en gezin. Het beschrijft deze huiselijke context als vindplaats van godsdienstig leven en wil de gelovigen een leidraad geven voor een gelovige duiding en vormgeving daarvan. De rooms-katholieke traditie verwoordt hier expliciet dat het huiselijke leven vindplaats is van godsdienstig leven en van godsdienstige duiding. Het gezin is een kerk in het klein. *Familiaris Consortio*²³³ geeft een aantal jaren later een meer uitgebreide theologische visie op het huwelijk en het gezin. In het gezin, als huiskerk, krijgt het kerkelijke leven op een heel bijzondere wijze gestalte, zo stelt FC. FC werkt het inzicht van GS uit, dat het gezinsleven zelf vindplaats is van godsdienstig leven. Het godsdienstig zijn wordt niet geïdentificeerd met de bijdrage aan het kerkelijk leven, met de medewerking aan parochiële taken of met de inzet voor het maatschappelijke leven. De relaties naar buiten toe: de betrokkenheid vanuit het gezin bij het maatschappelijke en bij het kerkelijke leven, zijn in die visie ook belangrijk maar worden daarna en in het verlengde daarvan ter sprake gebracht. FC ziet het gezin als een “intieme gemeenschap van leven en liefde”. Het heeft “de zending de liefde te bewaren, te openbaren en mede te delen, bij wijze van levende weerkaatsing van en waarachtige deelname aan de liefde van God voor de mensheid en de liefde van Christus de Heer voor zijn bruid de Kerk” (FC 17). FC noemt vier taken van het gezin. Die worden uitgewerkt in de vier delen die deze exhortatie omvat. De eerste is de vorming van een persongemeenschap. De tweede is de dienst aan het leven. De derde is de deelname aan de ontwikkeling van de maatschappij en de vierde is de deelname aan het leven en de zending van de Kerk. Elke afzonderlijke taak, zo zegt FC 17, is “de uitdrukking en de zekere en concrete verwerkelijking van deze fundamentele zending”.

Familiaris Consortio brengt niet alleen het leven van huwelijk en gezin meer uitgebreid ter sprake als een terrein van apostolaat van de gehuwden en als een context waarin de kerkelijke zending wordt gerealiseerd; FC geeft ook een meer uitgebreide theologische visie op gehuwden en op ouders. *Lumen Gentium* 30-36 bespreekt de eigen wijze waarop leken deelhebben aan de zending van de Kerk: aan het priesterlijke, profetische en koninklijke ambt van Christus. *Familiaris Consortio* werkt de deelname van leken aan de zending van de Kerk uit, als een zending van gehuwden en ouders. Het huiselijke leven is een terrein van apostolaat waar gehuwden en ouders, als leken gelovigen, aan de heilszending van de Kerk bijdragen: het is een levend beeld en een historische vertegenwoordiging van het mysterie van de Kerk (FC 49). In het leven en in het opvoeden is het

²³³ Johannes Paulus II (1981). *Familiaris Consortio. Apostolische Exhortatie over de taken van het Christelijk gezin in de wereld van deze tijd.*

gezin subject van evangelisatie en apostolaat, zoals ook *Lettera alle Famiglie* zegt (LF 15-16)²³⁴.

b) De deelname van leken aan de zending van de Kerk ligt vooral in de heiliging van het leven in de wereld van gezin en maatschappij.

De zending van de Kerk om in elke tijd op een bij die tijd passende wijze de Memoria Jesu te interpreteren en te actualiseren, is een zending die niet alleen bij de herders van de Kerk berust (LG 30). De herders dienen de gelovigen zo te onderrichten en te besturen en hun diensten en bekwaamheden zo te erkennen, dat heel het gelovige volk aan de heilszending kan meewerken: de geestelijkheid, de religieuzen en de leken (de christengelovigen die gedoopt zijn). De leken gelovigen zijn ertoe geroepen op een eigen wijze te delen in de heilszending van de Kerk (LG 31). Het eigene van de roeping van de leek bestaat erin om de Kerk tegenwoordig te stellen en werkzaam te doen zijn op die plaatsen en in die omstandigheden, waar alleen zij ervoor kunnen zorgen dat het geloof zout der aarde kan worden (LG 33): het dagelijkse leven van gezin en wereld. Het eigene van de roeping van de leek is het seculiere karakter (LG 31). De leken zijn onmisbaar omdat zij geroepen zijn het Koninkrijk van God te zoeken in het leven in de wereld en om de wereld te heiligen van binnen uit. Leken delen in de priesterlijke taak door het leven in de wereld en in het gezin aan God toe te wijden en aan God op te dragen (LG 34). Leken delen in de profetische taak van de Kerk omdat ze getuigen van het Evangelie in het dagelijkse leven van gezin en maatschappij (LG 35) en leken delen in de koninklijke taak van de Kerk als ze alle terreinen van het leven doordringen van Gods heil en op Gods bestemming richten (LG 36).

Het bijzondere van deze theologische visie is, dat de leken vooral worden opgeroepen om bij te dragen aan heiliging van het leven in de wereld, door deze als het ware van binnen uit met de geest van het Evangelie te bezielen. Dat LG 33 naar voren brengt dat leken ook een aanleg kunnen hebben voor het bekleden van kerkelijke functies en geroepen kunnen worden om meer onmiddellijk met de hiërarchie mee te werken, neemt niet weg dat het seculiere het kenmerk van de roeping van de leken is. De deelname van leken aan de heilszending van de Kerk ligt vooral in de heiliging van de wereld: van het leven in gezin, familie en maatschappij. Bij de vervulling van de heilszending om de wereld met de Geest van Christus te doordrenken, zodat die in gerechtigheid, liefde en vrede haar einddoel zou bereiken, komt de voornaamste plaats aan de leken toe (LG 36). Dat leken ertoe worden opgeroepen om het leven in gezin en wereld te heiligen hangt ermee samen dat het bestaan van leken, meer dan bij de meeste geestelijken en religieuzen het geval is, verweven is met het leven in familie, gezin en maatschappij (LG 31). Naarmate meer sectoren van het leven een grotere autonomie krijgen en naarmate deze sectoren vooral voor leken toegankelijk zijn, wordt de taak van leken in de heilszending van de Kerk urgenter, zegt *Apostolicam Actuositatem* 1.²³⁵ Leken worden daartoe als gedoopte en gevormde lidmaten die delen in het sacramentele leven van de Kerk opgeroepen. Elke leek is daarnaast ook bekwaam om getuige en levend werktuig te zijn van de zending van de Kerk zelf, krachtens de eigen gaven die hij ontvangen heeft (LG 33).

²³⁴ Johannes Paulus II (1994). *Lettera alle Famiglie: LF. Brief aan de gezinnen. Bij gelegenheid van het Internationaal Jaar van het Gezin.*

²³⁵ *Apostolicam Actuositatem* (1965). (AA). *Decreet over het lekenapostolaat van het Tweede Vaticaans Oecumenische Concilie.*

c) De duiding door leken van het leven in gezin, wereld en kerk.

In de visie van de Kerk spelen de leken de belangrijkste rol in de heiliging van het leven in de wereld: in gezin en maatschappij. De leken kunnen daarnaast aan de heilszending bijdragen door binnen de Kerk behulpzaam te zijn bij taken van de hiërarchie.

In dit geheel dient zich de vraag aan, wat volgens de visie van de Kerk het gewicht is van de interpretatie die leken geven aan het leven in gezin, maatschappij en Kerk. Hoe verhoudt de duiding door leken gelovigen zich tot de duiding die de kerkelijke leiding geeft aan het leven in gezin, maatschappij en Kerk? Het gaat hier om de verhouding binnen de Kerk tussen de kerkelijke leiding en de leken. Hoewel LG deze kwestie niet heel uitdrukkelijk uitwerkt, zijn binnen LG en postconciliaire magisteriële documenten wel een paar grondlijnen waar te nemen, die daarop betrekking hebben.

Een eerste grondlijn is dat expliciet verwoord wordt dat het leergezag bij de kerkelijke leiding berust. De uiteindelijke competentie om het leven vanuit het Evangelie te duiden, komt het leergezag toe: de paus van Rome en de bisschoppen (LG 25). Zij verkondigen het geloof en verhelderen het, door uit de schat van de openbaring oud en nieuw tevoorschijn te halen, door het vruchten te doen opleveren en door de dwalingen die hun kudden bedreigen af te weren. Iedereen is verplicht hun definities met geloofsgehoorzaamheid te aanvaarden wanneer zij als leraars en rechters inzake geloof en zeden optreden (LG 25).

Een tweede grondlijn is dat de duiding door de leek van het leven in het gezin, de wereld en de Kerk minder ter sprake komt. Van leken wordt gesteld dat ze geroepen zijn om als getuige en als levend werktuig deel te hebben aan de zending van de Kerk, door het leven in de wereld op Gods bestemming te richten. Van leken wordt ook gezegd dat ze daartoe eigen gaven ontvangen, naar de maat van Christus' gave. Die gaven bekwamen hen zodanig, dat ze het leven in de wereld op Gods bestemming kunnen richten. Daarmee zou kunnen zijn bedoeld, dat leken de genade ontvangen, om het leven in de wereld gelovig, vanuit het Evangelie te interpreteren. De geloofszin en de gave van het woord waarmee Christus de leken uitrust (LG 35), wijzen op een gelovige duiding van het leven door de leek. Dat zoiets bedoeld zou kunnen zijn is niet onwaarschijnlijk: het zijn met name de leken die ertoe worden opgeroepen om getuige en levend werktuig te zijn van de zending van de Kerk in sectoren van de wereld die autonoom worden en die vooral voor leken toegankelijk zijn. De opgave om het leven in de wereld met de geest van het Evangelie te doordringen kan bijna niet anders dan gepaard gaan met de gave om tot een gelovige duiding van het leven in de wereld te komen. Het leven thuis en de godsdienstige opvoeding van kinderen bijvoorbeeld is niet goed denkbaar, zonder zo'n interpretatief vermogen van ouders. Zonder zo'n gave tot gelovige duiding lijkt de opgave om gelovig te leven en op te voeden gedoemd te mislukken. Dat LG zich niet uitspreekt over de gelovige duiding door leken gelovigen wijst er wellicht niet op, dat de Kerk zo'n duiding irrelevant vindt of afwijst. Het is waarschijnlijker dat zo'n duiding wordt voorondersteld en dat de duiding door leken eenheid vertoont met de duiding door de kerkelijke leiding. LG ziet het namelijk als de taak van de geestelijkheid, dat ze de gelovigen opvoeden tot een steeds rijper begrip van de Evangelie. De geestelijkheid moet de geloofszin van de gelovigen bevorderen, onderzoeken, beoordelen en waar nodig corrigeren. Aan dit geheel voegt FC een nuance toe. Echtgenoten en ouders, zo zegt deze exhortatie in FC 5, kunnen en moeten een eigen en onvervangbare bijdrage leveren aan de echt evangelische beoordeling van de verschillende situaties en cultuurvormen waarin man en vrouw hun huwelijk en gezinsleven beleven. Hun charisma of

eigen gave, de gave van het sacrament van het huwelijk, maakt hen daartoe bekwaam (FC 5). Hier wordt het vermogen van leken, met name van gehuwden en ouders geëxpliciteerd, om tot een gelovige duiding van het leven te komen die bijdraagt aan de evangelische beoordeling door heel de Kerk. FC illustreert dat de Kerk in haar duiding zich (wellicht in toenemende mate) rekenschap wil geven van de gelovige duiding die gelovigen geven aan het leven, zonder overigens de competentie van het leergezag in twijfel te trekken om deze duiding te beoordelen.

Een derde grondlijn die waar is te nemen wordt daarmee geïllustreerd en tevens vernieuwd. Het betreft de visie van de Kerk dat de onderscheiden taken dienstbaar zijn aan de gezamenlijk gedeelde heilszending, en dat die taken harmonisch op elkaar dienen te worden afgestemd. Zo brengt AA 5 naar voren dat leken hun eigen problemen en die van de wereld en de vragen, die het heil van de mensen betreffen, onder de aandacht moeten brengen van de kerkgemeenschap om deze in gezamenlijk overleg te bestuderen en op te lossen. LG 37 beveelt een vertrouwelijke omgang tussen herders en leken aan, met respect voor ieders eigen rol, opdat de Kerk als geheel haar zending voor het leven van de wereld kan vervullen. De leken zijn gerechtigd om hun noden en verlangens aan hun leiders voor te leggen. Leken zijn ook gemachtigd en verplicht, naar de mate van kennis, bevoegdheid en bekwaamheid waarover ze beschikken, om hun mening uit te spreken in aangelegenheden die het welzijn van de Kerk aanbelangen. Ze behoren dat wat de gewijde herders voorschrijven met christelijke gehoorzaamheid te aanvaarden. De gewijde herders wordt aanbevolen om de waardigheid en de verantwoordelijkheid van de leken te erkennen en te bevorderen, om van hun wijze raad dankbaar gebruik te maken en om hun wensen, initiatieven en verlangens te wegen. De ervaring van de leken, zowel op geestelijk als op tijdelijk gebied, draagt bij aan een genuanceerder en juist oordeel van de herders en aan het zending van heel de Kerk.

1.6.3. De strategische fase

In deze fase van het onderzoek gaat het om de verbetering van de praxis. In deze studie neemt deze fase een relatief kleine plaats in. Het komt in de laatste paragraaf van het laatste hoofdstuk aan bod. Daar worden aanbevelingen geformuleerd.

Dingemans zegt al, dat hermeneutisch georiënteerd praktisch-theologisch onderzoek doorgaans strategieën aanbeveelt, die zoveel mogelijk recht doen aan de duidingen van het leven die voortkomen uit het leefwereldperspectief.²³⁶ Deze studie sluit ook in dat opzicht aan bij de hermeneutische benadering van de praxis. Dingemans zegt verder, dat de strategische fase binnen zulk onderzoek vooral agologisch is georiënteerd: de aandacht gaat uit naar modellen en methoden waarbij deelnemers optimaal kunnen meepraten over hun praxis en de toekomst daarvan. De strategie om aan te sluiten op de duidingen die in de praxis waar te nemen zijn, heeft in die gevallen vooral een pragmatische achtergrond. Het streven om aan te sluiten op de duiding binnen de praxis en het streven naar actieve deelname en dialoog brengt een grotere herkenbaarheid en betrokkenheid met zich mee, die als zodanig bevorderlijk zijn voor processen van praxisverbetering.

²³⁶ Dingemans (1996) 69

1.6.3.1. *Lagen van hermeneuse en dialoog*

In mijn studie gaat het ook om een strategie van duiding en dialoog. Dit onderzoek pleit er in de aanbevelingen voor dat mensen ertoe worden uitgenodigd hun eigen duiding te verwoorden en die in gesprek te brengen. Hier is met die strategie niet alleen een pragmatisch, maar ook een theologisch belang in het geding. Het is een strategie die gericht is op de voortgang van de rooms-katholieke traditie als een traditie waar leken delen in de opdracht om het leven in de wereld en in het gezin op God te richten: om de wereld van binnen uit te heiligen en vanuit hun eigen bekwaamheid bij te dragen aan het leven in de Kerk. Dat leken gelovigen zich hun gelovige duiding van het leven in gezin, wereld en Kerk gaan realiseren en dat zij die binnen het gezin, de wereld en de Kerk gaan verwoorden, is van belang in het kader van de realisatie van de heilszending van de Kerk. De strategie van hermeneuse en dialoog ligt in de lijn van de theologische opvatting van de rooms-katholieke traditie op de wereld, op haar eigen zending, op het huiselijke leven, en op de eigen rol van leken op al die gebieden.

Het gaat in de strategie van hermeneuse en dialoog om drie lagen.

a) De theologische evaluatie van de cultuur omvat de interpretatie van de cultuur in het licht van het Evangelie en de dialoog met de wereld over deze duiding. Het is een theologische cultuurhermeneutiek,²³⁷ waarbij de beweging van het leren 'van' de cultuur (het waarnemen van heil en van onheil) gepaard gaat met de beweging van het leren 'aan' de cultuur: het christelijk geloof in Gods heil is relevant voor het leven in de wereld.²³⁸ In deze studie die op de huiselijke context ingaat, betekent dat, dat de evaluatie erop gericht is aan het licht te brengen of en hoe de praxis van leven en opvoeden van Gods heil dan wel van het vervreemd zijn van God blijkt geeft

²³⁷ Vgl. Van den Bosch (2006a) die deze term nader uitwerkt (pag. 33-57).

²³⁸ Het inzicht dat de wereld vindplaats is van Gods heil, heeft met betrekking tot missionering geleid tot discussie over de waarde van het expliciteren van het christelijke verhaal. De gedachte breekt door, dat het erom gaat God in de wereld te vinden omdat die er al aanwezig is. God hoeft niet zozeer 'binnengebracht' te worden. God wordt als 'reeds aanwezig' verondersteld en hoeft enkel nog ontwaard te worden. Ook en met name op het vlak van de religiositeit, komt in het verlengde daarvan de waarde van het expliciteren van de christelijke boodschap onder druk te staan: als God enkel nog gevonden hoeft te worden in de wereld wordt het de vraag of het nodig is om God en Evangelie ter sprake te brengen. Sommigen menen dat dit niets toevoegt. Het lijkt mij, dat de opvatting dat het expliciteren van het Evangelie overbodig is, het hart van de christelijke godsdienst raakt en de traditie fundamenteel ter discussie stelt. Zo'n opvatting suggereert namelijk dat de verkondiging van de Memoria Jesu vanaf de eerste eeuw ook nagelaten had kunnen worden. Het gaat voorbij aan de kritische kracht die van Memoria Jesu uitgaat en aan het antwoordkarakter van godsdienstig geloof. 'Geloven is een antwoord ten aanzien van een "Tegenover" dat zich in de geschiedenis heeft laten kennen in Jezus Christus en dat de vorming van een christelijke identiteit van dit antwoord de uitdrukking is'; zie Boeve (2006) pag. 43. Ik deel de opvatting die Boeve vertolkt, dat aan de zojuist geschetste benadering, een in onze tijd niet meer adequaat denken ten grondslag ligt, waarbij het algemeen menselijke/culturele enerzijds en het christelijke anderzijds, automatisch met elkaar worden verbonden. Daarbij wordt voorondersteld dat zij op een en dezelfde lijn liggen, op elkaar betrokken zijn en uit elkaar voortkomen. Zie Boeve (2006) pag. 55. Zie ook Wissink (2004) pag. 12. Wissink verheldert dat een identificatie tussen cultuur en religie het zicht op beide belemmert. Daarvan is bijvoorbeeld sprake als van het humanisme wordt gesteld, dat dit het christelijke omvat. Daarmee worden dan de positieve elementen van het christendom die aan de ontwikkeling van de cultuur hebben bijgedragen (rechtvaardigheid, individualiteit), als deel van de humanistische traditie beschouwd. Tegelijkertijd worden de negatieve elementen, zoals bijvoorbeeld de gewelddadigheid en intolerantie die met godsdienst gepaard kan gaan (bijvoorbeeld in de oorlogen in Ierland en Bosnië), als godsdienst-eigen voorgesteld. Dat gewelddadigheid ook van de niet-godsdienstige cultuur (Hitler, Stalin) deel uitmaakt, wordt daarmee aan het zicht onttrokken.

b) De theologische interpretatie van het leven in de wereld gaat parallel aan een herinterpretatie van het christelijk geloof. Dit is namelijk een op de context gericht geloof dat sporen van de context draagt.²³⁹ In de interpretatie van de cultuur en in de dialoog over deze interpretaties wordt het christelijk geloof ertoe uitgedaagd om in elke tijd op een eigen wijze het Evangelie te actualiseren: verstaanbaar te maken. In het aangaan van die uitdaging krijgt de christelijke traditie telkens op een nieuwe wijze vorm. De dialoog met de cultuur is geen gevaar, maar een noodzaak voor de christelijke traditie: het leidt tot een recontextualisering van de traditie en tot traditievernieuwing.²⁴⁰ De traditie interpreteert in de confrontatie met de cultuur niet alleen de cultuur, maar geeft in dit proces telkens opnieuw haar eigen zending op een nieuwe manier vorm.²⁴¹ Het noodzakelijk historische, particuliere en contextuele karakter van de betrokkenheid van de traditie op de Traditie, maakt dat niet het *open* staan voor de cultuur, maar veeleer het zich *afsluiten*

²³⁹ Vgl. Boeve (1999). Boeve schetst drie posities tussen het christendom en de moderne cultuur. Een eerste positie bestaat in een herprofilering van het christendom op zo'n wijze, dat de resultaten van het moderne denken met het christendom verzoenbaar zijn. De moderniteit wordt ingeschreven in de religie en moderne ideologieën krijgen een christelijke legitimatie. In een tweede type reactie keert het christendom zich af van de moderniteit, vanuit de gedachte dat deze met het christendom onverzoenbaar is: de redding van het christendom is gelegen in de afwijzing van de moderniteit. Volgens Boeve is de toekomst van het christendom gelegen in een derde optie, namelijk die van de recontextualisering van de traditie: de traditie ontwikkelt zich wanneer de context verschuift. In het verleden is dit herhaalde malen gebeurd; iedere gestalte die de christelijke traditie in de loop van de eeuwen heeft aangenomen, is onlosmakelijk verbonden geweest met de toenmalige historische context. Telkens opnieuw zijn nieuwe, contextueel voorhanden denkpatronen, verhaalstof en handelingswijzen aangewend om de christelijke identiteit te expliciteren. In de postmoderne tijd, die door individualisering en pluralisering wordt gekenmerkt, is het christelijk geloof niet langer vanzelfsprekend, maar een keuze. Toch kan het christendom opnieuw zin en oriëntatie bieden en een levende traditie zijn. Voorwaarde is dat het christendom de culturele en religieuze pluraliteit serieus neemt, en dat zij het onherleidbare anders-zijn van de Andere /het andere respecteert. De pluraliteit vormt een uitdaging voor de eigen identiteit van het christendom, en een uitnodiging om er op een open wijze mee om te gaan: niet-bemeesterend en met sensibiliteit voor alteriteit. De optie van de recontextualisering impliceert dat de traditie zich vernieuwt in het evalueren van de context en in het zoeken naar wegen om het Evangelie daarbinnen verstaanbaar te doen zijn.

²⁴⁰ Deze positie fundeer ik in GS 44: 'Vanaf het begin van haar geschiedenis heeft de Kerk immers geleerd de boodschap van Christus tot uitdrukking te brengen met behulp van begrippen en talen van verschillende volkeren en deze boodschap heeft zij bovendien met de wijsheid van de filosofen trachten te verhelderen. Dit deed zij met het doel om het evangelie zowel aan het begrip van allen, als aan de eisen van de wijzen, zover dat toelaatbaar was, aan te passen. En deze aangepaste verkondiging van het geopenbaarde woord moet de wet van elke evangelisatie blijven. Want zo wordt het vermogen geprikkeld van elk volk om op eigen wijze de boodschap van Christus tot uitdrukking te brengen en wordt tegelijk een levendig verkeer tussen de Kerk en de verschillende culturen van de volkeren bevorderd'.

²⁴¹ Dingemans (1996) pag. 68. Deze hermeneutische theologische interpretatie van de godsdienstige traditie, waarbinnen de traditie op een contextgebonden manier aan de Traditie uitdrukking geeft en zich vernieuwt in de confrontatie met de Traditie en de context, vertoont grote overeenkomsten met het open traditieconcept dat Oosterveen (1999) en Hermans (2001) ter sprake brengen. Naast de a) open theologische interpretatie van de godsdienstige traditie, noemen zij nog b) een post-traditionele optie. Daarbij neemt de theologie afstand van de christelijke godsdienst en positioneert ze zichzelf aan het begin van een nieuwe, post-christelijke religieuze traditie. Oosterveen en Hermans brengen ook een c) postmoderne traditionalistische theologische visie op de christelijke godsdienst ter sprake. Eigen daaraan is dat de theologie de onherleidbare particulariteit van de godsdienstige traditie naar voren brengt in de postmoderne context. Vanuit het open en hermeneutische perspectief wordt in de tweede variant miskend dat de tradities ernstig moeten worden genomen, omdat ze ons toegang bieden tot de Traditie; de Traditie ontvalt ons zonder de tradities. De huidige godsdienstige tradities vormen *ons* tijdsgebonden verhaal over God en mens. In de derde variant wordt het historische karakter van Gods openbaring miskend; de traditie geldt er als een container van begrippen die overgenomen moeten worden in plaats van verstaan. Hermans noemt het de 'hermeneutiek van het kopieerapparaat': het heden is een kopie van het verleden. Hermans (2001) pag. 93-116; Oosterveen (1999) pag. 217-227.

van de cultuur een dreiging is voor de rooms-katholieke traditie. Het doet afbreuk aan haar zending om de Memoria Jesu te interpreteren en de actualiseren.²⁴²

c) De opdracht om het leven evangelisch te duiden en om deze duiding in dialoog te brengen met de wereld is een gezamenlijke opdracht van heel de Kerk en vraagt om dialoog binnen de Kerk over het evangelisch interpreteren van het leven: tussen leken onderling en tussen leken en kerkelijke leiders.

Deze derde laag van duiding en dialoog: tussen leken onderling en tussen leken en kerkelijke leiders, vormt als het ware een verdichting van de twee eerdere lagen.

Deze derde laag omvat de eerste: de duiding van het leven in de wereld vanuit gelovig gezichtspunt en de dialoog daarover met de wereld is een duiding die ook op het huiselijke leven betrekking heeft. Het betreft een dialoog over de gelovige duiding van het leven, waarbij ouders, ook gedoopte en gevormde rooms-katholieke ouders de gesprekspartners vormen.

Deze laag omvat ook de tweede: de herinterpretatie van de katholieke traditie zodat het leven in gezin, wereld en Kerk in een perspectief van heil komt te staan, gaat heel de gemeenschap van de Kerk aan: de geestelijkheid, de religieuzen en de leken. Het gaat de gezinsleden, als subject van evangelisatie en apostolaat, in het bijzonder aan.

In de actualisatie van het Evangelie en daarmee in de herinterpretatie van de gelovige traditie spelen katholieke ouders een belangrijke eigen rol.

1.6.3.2. Hermeneuse en dialoog binnen deze studie

De strategie van duiding en dialoog omvat twee bewegingen van ontsluiting.

De eerste is de ontsluiting van de leefwereld. Deze studie onderzoekt hoe het huiselijke leven en opvoeden vorm krijgt, welke betekenissen het leven in gezin, wereld en Kerk vanuit de leefwereld krijgt, of de rooms-katholieke traditie een rol speelt in die betekenisvormgeving en hoe dat dan gebeurt. Deze ontsluiting omvat bijna geheel de dissertatie.

Dat is van belang. Het zijn namelijk de interpretaties die gedoopte en gevormde rooms-katholieken van drie generaties geven aan het leven in gezin, wereld en Kerk. Het gaat daarmee om duidingen van leken met betrekking tot de terreinen van het bestaan waar zij als leek een eigen en belangrijke rol spelen. Deze interpretaties zijn deel van de gelovige duiding van heel de gemeenschap van de Kerk.

De tweede beweging is de ontsluiting van de rooms-katholieke traditie. Het is van belang dat de duidingen die binnen het huiselijke leven aan het leven in gezin, wereld en Kerk worden gegeven, aan het licht komen en in dialoog worden gebracht met het geloof van anderen binnen de godsdienstige gemeenschap: andere leken en de kerkelijke leiding die het geloof van eerdere generaties bewaart. Deze ontsluiting is van belang omdat het in de heilszending van de Kerk om een gezamenlijke roeping gaat waar met onderscheiden taken en verantwoordelijkheden in wordt geparticipeerd. Dat is ook van belang met het oog op het groeiende gewicht van het gezins- en familieleven in die heilszending. Het is tot slot van belang omdat het de taak van de kerkelijke leiding is om de geloofszin van de leken te bevorderen. De vragen en interpretaties die uit het actuele huiselijke leven

²⁴² Vgl. Wissink (2003) pag. 152-155. Wissink onderscheidt in de zending van de kerk een missionair- diaconale opdracht (het doen doordeesemen van de samenleving met evangelische waarden) en een missionair-evangelisatorische opdracht (de kerk moet mensen lastig vallen met het verhaal dat haar geschonken is).

voortkomen, kunnen als ze verwoord worden en in dialoog worden gebracht, verbonden worden met het bredere gelovige vragen en interpreteren binnen de rooms-katholieke traditie. Deze wordt daarmee ontsloten; een ontsluiting die bijdraagt aan de realisering van haar zending.

In dit onderzoek wordt de rooms-katholieke traditie op twee manieren ontsloten. Het is in de eerste plaats aan de orde omdat deze traditie doorwerkt in de duidingen die binnen de leefwereld tot stand komen. De beschrijving van de leefwereld ontsluit ook de godsdienstige traditie: het beschrijft hoe deze doorwerkt. Daarnaast heb ik drie theologische thema's nader belicht: de visie op de wereld, op de heilszending van de Kerk en op het huiselijke leven. Daarmee heb ik de traditie op een bepaalde manier voor het voetlicht gebracht en in die zin ontsloten.

1.6.3.3. Praktische theologie en het geloof van de Kerk

Theologie veronderstelt geloof; het is een act van geloof dat op zoek is naar inzicht²⁴³ en beweegt zich binnen de paradox van geloof en wetenschap. Het veronderstelt dat God gekend kan worden, zij het, dat dit kennen steeds onvolledig en beperkt is. Het systematisch, methodisch en argumentatief nadenken en kennis verwerven over God, is het theologische streven.²⁴⁴

In deze studie vormt het ecclesiale geloof de context van de theologische arbeid. De theologische reflectie is gericht op het ecclesiale geloof. Het geloof van de kerk is omvattender is dan het eigen geloof van de theoloog. Het persoonlijke geloof participeert erin. De theologische reflectie die op het geloof van de kerk is gericht, is ertoe geroepen de kerkelijke traditie te verhelderen, te ontwikkelen, te verwoorden en te verantwoorden.²⁴⁵ Elke tijd vraagt een nieuwe verwoording en doordenking van het geloofsgoed; de theologie heeft een dienende taak binnen de kerk: ze deelt in de kerkelijke opdracht om de Memoria Jesu te interpreteren en te actualiseren.

In deze studie wordt het geloof van heel de Kerk bereflecteerd. De theologische arbeid richt zich met name op de gelovige duiding binnen de huiselijke context. Het brengt deze in beeld en verbindt deze met de theologische inzichten van heel de traditie over gezin, wereld en Kerk. De theologische reflectie wil zo bijdragen aan de dialoog tussen de kerkelijke leiding en de gezinnen, een dialoog die in Familiaris Consortio wordt bepleit. Theologen, zo zegt FC 73²⁴⁶, leveren daar een bijdrage aan, als ze de inhoud van het leergezeg van de kerk uiteen zetten alsmede de inhoud van de ervaring van het gezinsle-

²⁴³ Zie Van den Bosch (2006a), die deze positie bepleit tegenover de eraan tegenovergestelde positie, die theologie pas wetenschappelijk noemt als het een niet-religieuze act is. Theologie als gelovig zoeken naar inzicht over God, geldt vanuit een bepaalde wetenschapopvatting als niet wetenschappelijk. Het zoeken naar inzicht over godsdienst, over het menselijk spreken over God, kan dat daarentegen wel zijn. Theologie verstaan als godsdienstwetenschap heeft meer baat bij de afwezigheid van kerkelijke, dan wel gelovige binding bij de theoloog. In plaats van een religieuze daad te zijn, wordt theologie in die benadering een niet-religieuze daad. Van den Bosch bepleit dat theologie niet anders kan dan een geloofsact te zijn. Geen enkele theoloog kan het eigen 'primaire' geloof en ongeloof totaal buitenspel zetten of blijvend methodisch opschorten. Elk theologisch spreken, ook dat van de 'tweede orde' van de descriptie en de analyse, bevat reminiscenties aan het geloof, of het ongeloof van de theoloog zelf. pag. 41.

²⁴⁴ Zie Wissink (1999) pag. 33-50.

²⁴⁵ Zie Denaux (2006) pag. 6; en Wissink (1999) pag. 40.

²⁴⁶ Johannes Paulus II (1981). FC. Apostolische Exhortatie over de taken van het Christelijk gezin in de wereld van deze tijd.

ven. “Op die manier wordt de leer van het leergezag beter begrepen en wordt de weg ontsloten voor de geleidelijke ontwikkeling ervan”.

De praktische theologie is niet de enige theologische discipline die zich bezig houdt met de relatie tussen christelijke godsdienst en hedendaagse cultuur. Heel de theologie heeft de opdracht om zich te bekommeren om de verstaanbaarheid van het christelijk geloof.²⁴⁷ Aan deze opdracht levert de praktische theologie een eigen bijdrage;²⁴⁸ zij ontsluit de praxis van religiositeit en godsdienstigheid langs de weg van een wetenschappelijke methode. Mijn studie wil aan die praktisch-theologische inzet een bijdrage leveren.

1.6.3.4. Hermeneuse en dialoog als aanbeveling voor kerkelijk werk

De aanbevelingen van deze studie zijn op het kerkelijk beleid gericht. Hoewel ik geen onderzoek heb gedaan naar het kerkelijke beleid en de praxis van pastores en parochies, is vanuit dit onderzoek wel het een en ander te zeggen over de manier waarop dit binnen de huiselijke context wordt ervaren: door grootouders, door ouders en door jongeren. Het gaat daarbij om knelpunten en om kansen.

Dat mijn aanbevelingen op het kerkelijk beleid zijn gericht heeft twee redenen. De eerste is principieel: in de opvatting van de Kerk is het een taak van de kerkelijke leiding om de geloofszin van de gelovigen te bevorderen. Dat de aanbevelingen op het kerkelijk beleid zijn gericht, ligt in het verlengde van dat besef. De tweede reden hangt nauw samen met de bevindingen van deze studie. Met name met de bevinding dat de Kerk een rol blijft spelen, bij kerkelijke maar ook bij onkerkelijke katholieken. Men is positief of negatief bij de Kerk betrokken maar men is niet onverschillig: de Kerk blijft raken. Verwachtingen en verlangens van heil, geluk, troost, uitdaging en gemeenschap blijven in elke generatie met de Kerk verweven. Dat de aanbevelingen op de kerkelijke leiding zijn gericht heeft met de bevinding te maken dat katholieken van de Kerk verwachten dat deze initiërend is. Het ligt in de lijn van de onderzoeksbevinding dat van de kerkelijke leiding wordt verwacht dat die niet afwachtend is maar het voortouw neemt in de zending het van God gegeven aanbod van heil ter sprake te brengen: niet alleen ten aanzien van de wereld maar ook ten aanzien van haar eigen leden. De officiële opvatting van de Kerk dat hier een belangrijke taak voor de kerkelijke leiding ligt, komt overeen met het aanvoelen van kerkelijke en onkerkelijke katholieken.

Het gaat om aanbevelingen van duiding en de dialoog. De bewegingen van wederzijdse ontsluiting heb ik in deze studie op een eigen wijze uitgewerkt. Het is de belangrijkste

²⁴⁷ De studie van Dillen (2006) vormt een voorbeeld van moraaltheologisch onderzoek op het vlak van het gezin. Het werk van Wissink (2003) is een voorbeeld op het vlak van de ecclesiologie. Ook op exegetisch vlak zijn voorbeelden te vinden, bijvoorbeeld daar waar hedendaagse zinvragen in het licht van en in contrast met de spiritualiteit van de bijbel worden onderzocht. Zie bijvoorbeeld Maas e.a. (red.) (2004).

²⁴⁸ Voorheen gold de praktische theologie als een toepassingswetenschap. Het eigene ervan was, dat het inzichten uit andere theologische disciplines als bijvoorbeeld exegese en de systematische theologie, vertaalde naar de praxis van de kerkelijke leiding. Zie Dingemans (1996) pag. 14-16. Dat impliceerde een deductieve wijze, waarbij eerst de christelijke gezichtspunten vast worden gesteld, waarna de praxis wordt beoordeeld op de mate waarin zij erin slaagt deze toe te passen of uit te werken. Onder meer vanwege de inbreng van inzichten uit andere, niet-theologische wetenschappen, heeft de praktische theologie zich tot een zelfstandig wetenschappelijk vakgebied ontwikkeld, met een eigen positie binnen de theologische wetenschap als geheel. In plaats van de academische theologie toe te passen op de praxis, verbindt de hermeneutische praktische theologie deze theologie met de praxis langs de weg van wederzijdse ontsluiting.

aanbeveling van dit onderzoek dat deze beweging van wederzijdse ontsluiting zich meer kan gaan voltrekken binnen de pastorale en catechetische praxis.

Voor wat betreft de hermeneuse. Het is wenselijk dat kerkelijk beleid rondom pastoraat en catechese een benadering ontwikkelt die hermeneutisch is. Dat omvat in de eerste plaats dat aandacht wordt ondersteund en ontwikkeld voor het huiselijke leven als vindplaats van heil en onheil en voor de interpretaties die binnen de huiselijke context worden gegeven aan het leven in gezin, wereld en Kerk. Het omvat vervolgens dat deze duidingen worden gerespecteerd als duidingen van gedoopte en gevormde katholieken die deel zijn van de Kerk.

Voor wat betreft de dialoog. Het is wenselijk dat het kerkelijk beleid rondom pastoraat en catechese strategieën van dialoog ontwikkelt: dat werkwijzen worden ondersteund en ontwikkeld die de duidingen van leden van katholieke families in gesprek kunnen brengen met het gelovige interpreteren van de godsdienstige gemeenschap.

In de laatste paragraaf doe ik concrete aanbevelingen aan het kerkelijke beleid om de dialoog over het gelovig duiden van het leven te bevorderen: tussen leken onderling en tussen leken en kerkelijke leiders. Daarmee kan in dialoog en vanuit het concrete leven, de rooms-katholieke traditie worden ontsloten als een ruimte met mogelijkheden om het concrete leven in een heilzaam perspectief te zetten.

De aanbevelingen gaan met twee inzichten gepaard. Die inzichten komen voort uit de eerder verwoorde theologische visie op de wereld en op de heilszending van de gelovige gemeenschap. Zij vormen de inbedding van de aanbevelingen. a) De eerste betreft de visie op de verhouding tussen het christelijke dan wel rooms-katholieke geloof en wereld, oftewel cultuur. b) De tweede betreft de visie op de verhouding tussen het gelovige individu en de gelovige traditie.

Ad a. De eerder verwoorde visie op de wereld en op de zending van de Kerk om het leven in de wereld gelovig te duiden en die duiding in dialoog te brengen maakt, dat het in de duiding en in de dialoog erom moet gaan dat het Evangelie wordt geactualiseerd. Dat impliceert, dat niet naar aanpassing van het Evangelie dient te worden gestreefd. Het Evangelie is een boodschap van heil. Het heilzame van het Evangelie kan in de herkenning en ondersteuning van het leven gelegen zijn. Het heilzame kan echter ook in het bevreemdende en correctieve gelegen zijn: in de onderbreking van het vanzelfsprekende en in de kritiek ten opzichte van het leven zoals het geleefd wordt. Ook in het bevreemdende kan het Evangelie heilzaam zijn.

Dit inzicht vraagt om een herbezinning op de verhouding tussen cultuur en christelijke traditie. Over die verhouding kan niet meer voornamelijk *correlatief* en in termen van continuïteit wordt gedacht, vanuit de vooronderstelling dat cultuur en christelijke traditie met elkaar verweven zijn. In veel theologisch onderzoek verschuift het paradigma reeds in de richting van een *kritische correlatie*. Aan deze verschuiving ligt naast het betekenisverlies van de christelijke godsdienst in de cultuur, nog een ander motief ten grondslag: het besef namelijk dat het eigen is aan de christelijke godsdienst om zich kritisch tot de cultuur te verhouden.²⁴⁹ Naast continuïteit is van discontinuïteit sprake. Zo'n kritisch-correlatieve benadering ziet niet alleen en ook niet in de eerste plaats de aansluiting

²⁴⁹ Maar niet alleen vanwege dit betekenisverlies van het christendom; ook binnen een nauw met de christelijke godsdienst verweven cultuur lijkt het mij van belang om de verhouding met de cultuur niet alleen in termen van continuïteit, maar ook in termen van discontinuïteit te denken. Vgl. Denaux (2006) pag. 4.

en de verbondenheid tussen christelijke traditie en cultuur, maar denkt ook in termen van breuk, van interruptie.²⁵⁰ De term *kritische correlatie* suggereert echter nog steeds dat cultuur en christelijke traditie correleren: zich nog als vanzelfsprekend tot elkaar verhouden. Het is de vraag of dit in de religieus plurale postmoderne cultuur mag worden voorondersteld²⁵¹ en het denken in termen van *postcorrelatie* niet adequater is. Het kenmerkt de postcorrelatieve benadering, dat die denkt in termen van onderbreking. Zulk denken maakt het mogelijk om de beide polen (van continuïteit en discontinuïteit tussen cultuur en christelijke traditie) serieus te nemen in een cultuur waar de christelijke traditie geen vanzelfsprekende rol speelt. Onderbreking is immers niet identiek aan breuk, maar impliceert dat wat onderbroken wordt, doorgaat. Het gaat echter niet zomaar door, alsof er niets gebeurd zou zijn. Onderbreking staat voor de inbreuk op de cultuur die het culturele verhaal niet vernietigt, maar die de voortgang ervan problematiseert. Ook aan dit onderbrekingsparadigma ligt naast een contextueel motief (de postmoderne culturele en religieuze context en het betekenisverlies van de christelijke godsdienst) ook een theologisch motief ten grondslag; Gods aanbod van liefde en genade is een aanbod dat de menselijke geschiedenis en cultuur onderbreekt.

Deze postcorrelatieve positie ligt het meest in de lijn van de theologische visie op de wereld als vindplaats van heil en van onheil; van Gods aanwezigheid en van het vervreemd zijn van God. Deze positie van de onderbreking is voor een kerkelijke strategie van hermeneuse en dialoog het meest geschikt omdat deze het meest open is en de eigenstandigheid van beide terreinen serieus neemt. Dat betekent dat de praxis van het huiselijke leven en opvoeden en de duiding van het leven in gezin, wereld en Kerk, zoals zich dat binnen rooms-katholieke families ontwikkelt, wordt onderzocht terwijl er niet op voorhand vanuit wordt gegaan dat deze praxis en de duidingen (al dan niet op kritische wijze), met de rooms-katholieke traditie verweven zijn. Of dat zo is, hoe dat vorm en betekenis krijgt wordt onderzocht. Die openheid brengt met zich mee dat zicht ontstaat op aspecten en elementen van continuïteit en discontinuïteit.

Ad b. De theologische visie op de Kerk en haar zending en op de eigen rol van leken in die zending impliceert een visie op de verhouding tussen het geloof van hedendaagse individuen en groepen enerzijds en het geloof van de kerkelijke traditie. Het geloof van de godsdienstige traditie is niet onveranderlijk maar in beweging en contextueel. Gelovigen van elke tijd hebben voor de opgave gestaan om het Evangelie zo te vertalen dat dit het leven van die tijd in een heilvol perspectief plaatste: inzichten, voorschriften, rituelen en formuleringen etcetera zijn in beweging en in ontwikkeling. In het geloof van de traditie is bewaard gebleven hoe eerdere generaties gelovigen hun geloof in God hebben beleden en hebben ervaren. Dat de kerkelijke leiding binnen de rooms-katholieke traditie de bevoegdheid en de verantwoordelijkheid heeft om de leer vast te stellen, betekent niet, dat de godsdienstige leer alleen het geloof van de leiding vertolkt. Het betekent ook niet, dat die vertolking binnen de traditie alleen het toenmalige gelovige weten en kennen omvat en dat het los staat van het toenmalige gelovige ervaren en aanvoelen.

Voor een kerkelijk beleid dat hermeneutisch en dialogisch wil zijn betekent dit, dat het denken in termen van opposities enerzijds serieus te nemen is en anderzijds dient te worden overstegen.²⁵² Daarbij valt te denken aan opposities tussen individu versus col-

²⁵⁰ Zie Boeve (2003b) pag. 26-40. Zie verder Boeve (2004) pag. 79-92.

²⁵¹ Zie voor een uitwerking van deze visie Boeve (2006) pag. 57-62.

²⁵² Vgl. Wissink (2003) pag. 154-155.

lectief, leer versus ervaring, het objectieve versus het subjectieve, het hedendaagse versus het traditionele of de leek versus het ambt. Het gaat er niet om dat het individu zwijgt en beaamt omdat de gemeenschap spreekt of omgekeerd. Het gaat er niet om dat de leiding zwijgt en luistert als de leek spreekt of omgekeerd. Het gaat er niet om dat het heden zwijgt en luistert omdat het verleden spreekt of omgekeerd en het gaat er ook niet om dat de ervaring zwijgt en luistert als het dogma spreekt of omgekeerd. Niet dat men leert zwijgen maar dat men tot spreken komt is de uitdaging: binnen de Kerk en met de wereld.

Het ligt in de lijn van het zelf-verstaan van de Kerk dat niet oppositioneel wordt gedacht over de verhouding tussen leek en ambt, individu en gemeenschap, het subjectieve en het objectieve, heden en verleden. De spanningen die daartussen bestaan vragen om een inbedding die deze overstijgt. Zo'n inbedding vormt de zending van de Kerk en de opdracht om in elke tijd het Evangelie te verkondigen en te actualiseren. Die opdracht brengt een spanning met zich mee die inherent is aan het Evangelie als zodanig: de spanning tussen ideaal en werkelijkheid. De Memoria Jesu: het geloof dat God zich heeft geopenbaard in het leven, het lijden en de opstanding van Jezus van Nazareth is een ijkpunt waarmee de godsdienstige traditie zichzelf als geheel een kritische spiegel voorhoudt. Daarmee is de gelovige interpretatie en praxis van de kerkelijke leiding en die van de leken in het geding. Het is een ijkpunt dat de opposities (tussen individu en collectief, tussen heden en verleden, tussen ervaring en leer, tussen leek en ambt) overstijgt en relateert. De opposities dienen te worden ingebed in de spanning tussen ideaal en werkelijkheid die inherent is aan het Evangelie.

1.7. Besluit

In dit hoofdstuk heb ik vanuit reeds uitgevoerd onderzoek naar religieuze socialisatie, de vraagstelling van deze studie opgebouwd. Ik heb verhelderd in welke opzichten dit onderzoek eigen accenten legt. Vervolgens is de vraagstelling gesitueerd in het praktisch theologische veld en is de theologische positie uiteengezet die aan dit onderzoek ten grondslag ligt.

2. DE CONTEXT VAN GODSDIENSTIG LEVEN EN OPVOEDEN

2.1. Inleiding

In mijn onderzoek bestudeer ik zoals gezegd langs empirische weg de ontwikkeling van religiositeit en godsdienstigheid in het gezinsleven. Dit tweede hoofdstuk gaat in op de context van het huiselijke leven en opvoeden. Vanwege het intergeneratieve karakter van deze studie begin ik met een historische sociologische schets van de belangrijkste ontwikkelingen op drie terreinen: op het vlak van de maatschappij, van de religie en van het familieleven.²⁵³

De ontwikkelingen op deze drie terreinen worden vanuit een bepaalde invalshoek beschreven; het gezichtspunt namelijk van de verwevenheid ertussen. Veranderingen op de terreinen van maatschappij, religie en familie staan niet los van elkaar, maar zijn met elkaar verweven en op elkaar van invloed. Zicht op de verwevenheid tussen maatschappelijke ontwikkelingen en religieuze ontwikkelingen, wordt sterk bepleit door Hellemans met het paradigma van de religieuze modernisering.²⁵⁴ Dit hoofdstuk gaat bij hem te rade. Ook in de gezinssociologie en het gezinsonderzoek wordt naar inzicht gezocht in processen van beïnvloeding. Daar gaat de belangstelling uit naar de verwevenheid tussen gezin en maatschappij.²⁵⁵ Ook hier steek ik mijn licht op.

²⁵³ Daarmee wordt invulling gegeven aan de in het eerste hoofdstuk bepleitte interdisciplinaire en niet reductionistische werkwijze.

²⁵⁴ Hellemans (2007a). Hellemans onderscheidt op het vlak van de maatschappelijke en religieuze ontwikkelingen de drie niveaus van macro, meso en micro. Met behulp van deze driedeling brengt hij a) de relatieve autonomie van elk van die niveaus binnen de terreinen van maatschappij en religie in beeld en b) geeft hij zicht op de verwevenheid tussen de twee terreinen van maatschappij en religie. Het paradigma van de religieuze modernisering beziet alle religie in de moderniteit als product van de moderniteit; ook religieuze uitingsvormen die inhoudelijk gezien antimodern van aard zijn. De gedachte is dat de moderniteit religiegeen is: tot religie oproept. Hellemans onderscheidt naast dit paradigma nog drie andere. In de eerste plaats het secularisatieparadigma, dat stelt dat religie in de moderniteit noodzakelijkerwijze terrein verliest. Met de modernisering dalen de maatschappelijke invloed en de aanhang van religie. Eigen aan het tweede paradigma (dat van de 'rational choice') is, dat het niet van een negatief verband tussen moderniteit en religie uitgaat: mensen zijn te allen tijde even religieus. Ze leggen het accent op het rationele karakter van de keuze in religieus opzicht; op de vrije religieuze markt worden kosten en baten van religieus engagement tegen elkaar afgewogen, waarbij nieuwe vitale religieuze bewegingen het gat in de markt opvullen, dat de oude en logge kerken hebben laten ontstaan. Het derde paradigma - dat van de spiritualiteit - stelt dat de (geavanceerde) moderniteit een nieuw type religie genereert: een religie die op individualiteit en individuele religieuze ervaring is gericht en die de term spiritualiteit prefereert als contrast met de term religie die met institutionaliteit wordt geassocieerd.

Het paradigma van de religieuze modernisering ontkent de inzichten vanuit de andere drie benaderingen niet. Het ontkent geen secularisatie, niet het keuzegedrag van individuen op de religieuze markt, noch de groei van de buitenkerkelijke en niet-institutionele individuele religiositeit. Het paradigma van de religieuze modernisering is meer omvattend, omdat het alle religie vanuit de moderniteit denkt en niet de orthodoxe of institutionele vormen als anti-modern beschouwt. pag. 17-35.

Voor deze studie verdient dit paradigma de voorkeur, allereerst omdat het een benadering is die sterk historisch gekleurd is en dus geschikt voor een intergeneratief onderzoek. Daarnaast bestaat binnen dit paradigma blijvende aandacht voor de ontwikkeling van de kerkelijke religie en religiositeit. Het ligt in de lijn van de recontextualisering van de religie, waar het eerste hoofdstuk aandacht voor heeft bepleit. Tot slot speelt een belangrijke rol, dat in het moderniseringsparadigma de term religie inhoudelijk leeg is. Het is een overkoepelende term die niet op voorhand als anti-modern wordt gezien, met collectieve of kerkelijke vormen wordt verbonden en van nieuwe bewegingen en individuele uitingen wordt onderscheiden. Zo'n inhoudelijk lege en overkoepelende term sluit aan op de benadering van deze studie, die niet vanuit de theorie tot concepten van kerkelijke en buitenkerkelijke religiositeit wil komen, maar die daar vanuit de empirie zicht op wil krijgen.

²⁵⁵ Binnen het gezinsonderzoek verdient het werk van Gerris de aandacht. Hij bepleit in het gezinsonderzoek het onderscheid tussen gezinsinterne en gezinsexterne factoren en aandacht voor de verwevenheid van macro-, meso- en microniveau in gezinsonderzoek. Zie Gerris (1991) pag. 1-6. Ook in meer historiserend gezinssocio-

Dit hoofdstuk zal eerst ingaan op processen van modernisering op het brede maatschappelijke veld, vervolgens op de modernisering van de religie en zal tot slot de modernisering van het familieleven beschrijven.

2.2. Modernisering van de maatschappij

Onze samenleving wordt wel als een moderne samenleving getypeerd. Hellemans²⁵⁶ meent dat de moderne samenleving, die zich vanaf 1500 ontwikkelt, fundamenteel verschilt van de eraan voorafgaande middeleeuwse samenleving. In de omwentelingen op economisch vlak (de agrarische en ambachtelijke economie gaat plaats maken voor een geïndustrialiseerde en kapitaalintensieve economie), op politiek niveau (in plaats van de politieke standenhiërarchie ontstaan in staten opererende massademocratieën) en op het gebied van de cultuur (de ontwikkeling van wetenschap, techniek, communicatie, scholing etc.), tekent zich de formatie van een nieuw type maatschappij af; de moderne maatschappij.²⁵⁷

De formatie van de moderniteit komt gefaseerd tot stand. Er zijn verschillende tijdvakken te onderscheiden: de vroegmoderne periode (1500-1800), de industrieel moderne periode (1800-1960) en de geavanceerd moderne periode, of wel de tweede moderniteit (na 1960).²⁵⁸ Vanwege het procesmatige, zich door de eeuwen heen ontwikkelende karakter

logisch onderzoek bestaat aandacht voor deze verwevenheid. Zicht hierop is ook voor theologisch onderzoek van belang, meent Dillen (2006) pag. 19. Ik sluit mij hierbij aan.

²⁵⁶ Hellemans (2007a) pag. 101-106.

²⁵⁷ Ik hanteer een historische opvatting van de term moderniteit. Ik betrek de term op een bepaald type maatschappij; op de maatschappij zoals die zich vanaf de late middeleeuwen en vanuit geleidelijke en revolutionaire processen heeft ontwikkeld. Zie Hellemans en Tieleman (2001) pag. 25. Van deze historische benadering is een idealistische benadering te onderscheiden. In een idealistische benadering wordt de moderniteit als een ideologisch programma verstaan, dat wordt gekenmerkt door het menselijke streven naar kennis, inzicht, vrijheid, mondigheid en gelijkheid. Zie Hellemans (1997) pag. 15. Moderniteit verstaan als ideologisch project, geldt doorgaans als een 'groot verhaal'; een integrerend perspectief dat de menselijke ontwikkeling voorstelt als een voortdurend proces van vooruitgang en verlichting. Dit moderne project staat niet zelden op gespannen voet met religie. Als dat het geval is, wordt het moderne streven (de menselijke vooruitgang door rede, de vrijheid, gelijkheid, emancipatie) nogal eens geacht licht te brengen in de duisternis van een door de religie gedomineerd bestaan. Moderniteit als ideologisch project kan ook vanuit het perspectief van de institutionele religie op gespannen voet staan met de religie. Dan geldt de moderniteit als een tegenstander waartegen kerk en gelovigen bescherming behoeven. Binnen de ideologische benadering van het begrip moderniteit komt de term postmoderniteit op, wanneer het grote verhaal van de vooruitgang aan betekenis inboet. Met andere woorden, wanneer processen van modernisering niet meer verstaan worden als processen van voortgaande vrijheid en verlichting en als ze niet meer worden begrepen vanuit het 'grote verhaal' van het vooruitgangsgeloof. Zie Boeve (1999).

Mijn onderzoek opteert voor de historische benadering van het begrip moderniteit. Een belangrijke reden is het intergeneratieve en daarmee historische karakter van deze studie. Een zwaarder motief is gelegen in de wenselijkheid van een niet-normatieve begripsbepaling. Daarmee wordt het namelijk mogelijk om de tegenstellingen te overstijgen, die met het hanteren van de ideologische benadering gegeven zijn. Met behulp van een historische begripsbepaling, kunnen conservatieve elementen van als progressief geldende fenomenen in beeld komen, terwijl omgekeerd van als conservatief beschouwde ontwikkelingen, progressieve trekken kunnen worden onderkend.

²⁵⁸ Het jaartal 1960 is indicatief; de wending begint al eerder te kiemen en zet zich daarna volop door (Hellemans (2007a) pag. 145. De periode na 1960 wordt ook wel aangeduid met termen als postmodern of laatmodern. Deze termen geven uitdrukking aan het besef dat in de periode na 1960 van meer en diepgaandere veranderingen sprake is dan in de eerdere decennia. Deze termen wekken echter de indruk dat de periode van de moderniteit afgelopen is (postmodern) of binnenkort afgelopen zal zijn (laatmodern). Ik deel de opvatting van Hellemans, dat de geschiedenis dit uit zal wijzen (Hellemans (2007a) pag. 147-148. De veranderingen vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw, zie ik vooralsnog als veranderingen die ons in een nieuwe fase van de moderniteit brengen en niet daarbuiten.

ter van de moderniteit, kan worden gesteld dat de moderniteit uit vele moderniteiten bestaat. De term leent zich om die reden moeilijk voor een definitieve definitie; het zoeken naar een adequate beschrijving van de meest belangrijke karakteristieken ligt meer voor de hand.²⁵⁹

Helleman formuleert van de moderniteit drie basiskennmerken: drie structurerende processen die de diverse moderne samenlevingen met elkaar gemeen hebben en die hen van premoderne samenlevingen onderscheiden.²⁶⁰ Processen van functionele differentiatie structureren de maatschappij op macroniveau. Processen van organisatievorming structureren de maatschappij op mesoniveau en processen van individualisering doen dit op microniveau. Deze structurerende kenmerken zijn met elkaar verbonden: zij impliceren elkaar, roepen elkaar op en versterken elkaar. Deze paragraaf beschrijft die processen en hun kenmerken.

2.2.1. Modernisering op macroniveau

2.2.1.1. Functionele differentiatie

De modernisering van het maatschappelijke veld op macroniveau, omvat het proces van functionele differentiatie. In het brede maatschappelijke veld gaan zich na 1500 domeinen aftekenen, die zich relatief autonoom tot elkaar gaan verhouden. Het maatschappelijke veld wordt als het ware uitgesplitst in te onderscheiden deelterreinen, of handelingsdomeinen. Daarbij valt te denken aan het economische leven, de politieke wereld, het familie- en gezinsleven, de wetenschap, de gezondheidszorg, het recht, de recreatie, etc., etc. In elk van die handelingsdomeinen wordt een functie van het menselijk samenleven min of meer zelfstandig behartigd. Elk domein wordt daarbij door een eigen interne logica, een eigen rationaliteit geregeerd: elk domein heeft een eigen dynamiek dan wel sturingsmechanisme. Zo wordt het economische handelingsgebied gedomineerd

²⁵⁹ Zo'n omschrijving is wellicht theoretisch minder bevredigend, maar voldoet wel aan de dubbele eis van openheid en onderscheid. Het begrip moderniteit moet enerzijds voldoende open zijn om de diverse uitingsvormen van modernisering te kunnen omvatten, terwijl het anderzijds voldoende onderscheidend moet zijn om verschillen tussen voormoderne en moderne samenlevingsvormen in beeld te kunnen brengen. Zie Helleman (1997) pag. 15.

²⁶⁰ In de manier waarop de verschillende niveaus zich tot elkaar verhouden, worden in de sociologie verschillende accenten gelegd. Het systeemtheoretische paradigma van Luhmann ziet de samenleving als een net van relaties, dat als het ware over subjecten heen wordt 'uitgeworpen' en waarin zij 'gevangen' zitten. De samenleving regelt de onderlinge verhoudingen en de verhouding met de omringende wereld. Het sociale handelen komt tot stand als gevolg van een verplichtende verwachtingsstructuur, die dit handelen richting geeft en op elkaar afstemt. In de systeemtheorie heeft dus de relatie 'systeem-handeling' prioriteit. In de handelingstheorie van Habermas ligt dat anders. In dit paradigma heeft de relatie 'persoon-handeling' prioriteit. Het op elkaar afgestemde handelen van mensen komt niet tot stand vanuit een verplichtend verwachtingspatroon, maar vanuit een communicatieve gerichtheid van de subjecten. Het sociale systeem is een objectivering en een eindproduct van dit communicatieve handelen. Zie Van Koningsveld (2005) pag. 31-34. In mijn onderzoek volg ik Helleman (2007a), die Luhmann volgt. Hij doet dat zowel in zijn karakterisering van de maatschappijtypes (pag. 140) alsook in de opvatting dat religie niet los of tegenover de maatschappij staat (pag. 11 en 34): religie is ingebed in de maatschappij en draagt bij aan de ontwikkeling ervan. Religie geldt daarbij niet als een 'toepassingsgebied' van religie-overstijgende maatschappelijke ontwikkelingen, maar als een domein dat het maatschappelijke veld en het menselijke leven en samenleven mee structureert. Mijn onderzoeksvraag, die zich richt op religieuze socialisatie in de familiale context, wordt ook door een benadering gekenmerkt, die meer systeemtheoretisch is; van de individuele betekenisvormgeving van leven en opvoeden, onderzoeken we het gesitueerde karakter. Dat doet naar mijn idee geen afbreuk aan aandacht voor het individuele karakter en voor communicatieve aspecten van religiositeit en religieuze ontwikkeling; een systeemtheoretische benadering ontkent individualiteit niet maar onderkent het gesitueerde karakter daarvan.

door de rationaliteit van bezit, winst en verlies; het onderwijs door de rationaliteit van kennis en ontplooiing, het huiselijke domein door de rationaliteit van geborgenheid en liefde, etc.²⁶¹ Het is eigen aan de ontwikkeling van de diverse handelingsdomeinen, dat hun interne logica, hun eigen rationaliteit zich in de richting van eigenstandigheid en autonomie ontwikkelt. De rationaliteit in elk domein is gericht op de instandhouding van het domein zelf. Dat drukt zich uit in de neiging tot specialisatie en in de toename van complexiteit. De gerichtheid op zelfhandhaving en autonomie drukt zich vervolgens uit in een bepaalde omgang met de andere handelingsdomeinen; deze omgang wordt door complexiteitsreductie gekenmerkt. Elk domein reduceert de complexiteit van de omgevende handelingsdomeinen en laat slechts die elementen toe die de zelfhandhaving van het eigen domein ondersteunen. De betrokkenheid tussen de diverse deelterreinen heeft een functioneel karakter.²⁶²

De ontwikkeling van autonomie tussen de diverse domeinen gaat gepaard met een gelijktijdige toename van onderlinge afhankelijkheid; de autonomie is relatief. Er is namelijk sprake van overlap tussen de diverse handelingsgebieden. Geen enkel veld kan zonder de andere functioneren; met het onderscheid dat tussen de domeinen ontstaat, ontstaan tevens nieuwe verbindingen.²⁶³

2.2.1.2. Fragmentatie en onoverzichtelijkheid

De rationaliteit die zich in de functionele differentiatie uitdrukt, lijkt te worden gekenmerkt door planmatigheid, ordening en controleerbaarheid. Gaandeweg, en met name in de fase van de tweede moderniteit wordt helder dat dit streven niet kan worden gerealiseerd. Helleman's meent dat de maatschappij vanaf die tijd op macroniveau door fragmentatie en onoverzichtelijkheid wordt gekenmerkt.²⁶⁴ Giddens spreekt in dat verband van de productie van nieuwe risico's en van het 'koloniseren van de toekomst'.²⁶⁵ Het streven om risico's die nog in de toekomst gelegen zijn te vermijden, schept namelijk nieuwe risico's en onbedoelde effecten. Zo kunnen bepaalde ontwikkelingen in de domeinen van wetenschap en techniek er bijvoorbeeld op gericht zijn, om de menselijke afhankelijkheid van natuurlijke processen te verminderen, zowel op het vlak van het natuurlijke milieu, alsook op het vlak van het menselijke lichaam. Zo'n streven om externe risico's te vermijden, kan echter gevolgen voor het menselijk leven en voor het ecologische systeem hebben, die deels onvoorzien zijn.²⁶⁶ Giddens deelt de waarneming van Beck dat de samenleving zich tot een risicosamenleving ontwikkelt.²⁶⁷ Eigen aan deze classificatie is de waarneming van ambivalentie. De risico's die met de ontwikkeling van de moderne handelingsdomeinen gegeven zijn, worden niet meer beschouwd als onvoorziene neveneffecten, die beheersbaar zijn. De risico's gaan het vertrouwen in de ontwikkeling ondermijnen. Met name de overheid wordt op haar vermogen tot risicoreductie aangesproken.²⁶⁸ De fragmentatie en de onoverzichtelijkheid van de moderniteit

²⁶¹ Helleman's (2007a) pag. 103-104.

²⁶² Van Harskamp (2000) pag. 24-27 en 50-55.

²⁶³ Helleman's (2007a) pag. 104.

²⁶⁴ Helleman's (2007a) pag. 199.

²⁶⁵ Giddens (1991) pag. 109-143.

²⁶⁶ Zie ook Hermans (2001) pag. 40.

²⁶⁷ Beck (1986).

²⁶⁸ Beck (1994) pag. 8-13.

op macroniveau is met de functionele differentiatie en de rationalisatie die eraan ten grondslag ligt, gegeven. Het kenmerkt de geavanceerde moderniteit.

2.2.2. Modernisering op mesoniveau

2.2.2.1. Organisatievorming

Het mesoniveau van een maatschappij betreft de manier waarop een maatschappij gemeenschapsvorming en groepsbinding uitdrukt. Modernisering op dat vlak drukt zich volgens Hellemans uit in organisatievorming; met name in de ontwikkeling van formele organisaties²⁶⁹ vanaf 1500 en in versneld tempo vanaf de achttiende eeuw. De moderniteit stimuleert tot voortgaande organisatievorming op steeds meer terreinen van het bestaan; politiek, economie, wetenschap, religie, vrije tijd, etc.²⁷⁰ Het participeren in organisaties en verenigingen wordt steeds meer de manier waarop mensen participeren aan de maatschappij als geheel. Deelname aan deze organisaties krijgt echter, anders dan in de pre-moderne maatschappij, een optioneel karakter. Het is niet voorgegeven. Ook bestrijkt de moderne organisatie niet heel het leven, maar slechts een deel van het bestaan.

Vanaf de negentiende eeuw treedt met de massaorganisatie een nieuw type vereniging op de voorgrond van diverse handelingsdomeinen als bijvoorbeeld de politiek, de economie en de religie.

Eigen aan de organisatievorming in ons land is, dat deze zich langs levensbeschouwelijke weg heeft voltrokken. De zuilen hebben de functionele differentiatie intern afgebeeld; via organisaties van rooms-katholieke, gereformeerde en socialistische snit gaan mensen participeren aan de domeinen van politiek, economie, gezondheidszorg, onderwijs, ontspanning, jeugdzorg, armenzorg, media, etc. De tot massaorganisaties uitgroeïende zuilen gaan voor de gewone man en vrouw als venster op de wereld fungeren; als plaatsen van onderling contact en van georganiseerde en geüniformeerde participatie aan de maatschappij.²⁷¹

Eigen aan het mesoniveau in de tweede, geavanceerde moderniteit is, dat de participatie aan de maatschappij een meer flexibel karakter krijgt.²⁷² Er ontstaat een ander soort organisatie en een lossere wijze van participatie aan organisaties, verenigingen en bewegingen. Deze verschuiving ligt in de lijn met de ontwikkeling van de maatschappij zelf; de *solid modernity* maakt plaats voor de *liquid modernity*.²⁷³ De min of meer voorgegeven wijze waarop mensen aan de maatschappij participeren (bijvoorbeeld vanuit verwachtingspatronen die met sociale klasse, sociale status of sekse verweven zijn) maakt baan voor een participatie die minder vast ligt, die meer het karakter van een keuze heeft en die meer een tijdelijk karakter kan dragen.²⁷⁴

De geavanceerde moderniteit leidt niet tot afkalving maar tot flexibilisering van het sociale leven. Ook een gefragmenteerde samenleving die individuele keuze centraal stelt,

²⁶⁹ Hellemans (2007a) pag. 104-105.

²⁷⁰ Hellemans (2007a) pag. 173.

²⁷¹ Hellemans (2007a) pag. 110. Zie ook De Groot (2006a) pag. 151-173.

²⁷² Hellemans (2007a) pag. 198.

²⁷³ De Groot (2006a) pag. 155. De termen *solid en liquid* om een maatschappijvorm aan te duiden komen van Zygmunt Bauman.

²⁷⁴ Ik stelde eerder, dat de organisatievorming in heel de moderniteit, dus vanaf 1500, wordt gekenmerkt door het keuzekarakter; door het niet-voorgegevene. In de eerste fase van de moderniteit is dat met name het geval in de vergelijking met de voormoderne standenmaatschappij. De organisatievorming vanaf 1960 radicaliseert het optionele dat de moderne organisatievorming als zodanig kenmerkt.

roept op tot gemeenschapsvorming meent Schulze²⁷⁵, juist om het individuele te delen en te toetsen. In nieuwe vormen van binding en gemeenschapsvorming wordt herkenning van beleving en oriëntatie gezocht, naast beschutting en saamhorigheid.

2.2.2.2. *Flexibilisering en toename van de individuele verantwoordelijkheid*

De flexibilisering betreft in de eerste plaats de bindingen aan traditionele organisaties met hun eigen verwachtingspatronen ten aanzien van de participatie aan de samenleving. Deze verliezen gaandeweg hun vanzelfsprekendheid. Giddens spreekt wel van een proces van ont-traditionalisering,²⁷⁶ dat betrekking heeft op tradities van bijvoorbeeld morele, politieke, etnische, geografische of nationale aard, maar ook op religieuze tradities.²⁷⁷ Eigen daaraan is dat het vanzelfsprekende gezag van een bepaalde traditie verdwijnt: de binding aan een traditie wordt door individuen gekozen.²⁷⁸ De flexibilisering van de binding aan traditionele organisaties drukt zich in Nederland uit in het slinkende lidmaatschap van bijvoorbeeld kerken, politieke partijen, vakbonden en omroepverenigingen. Er is minder betrokkenheid bij grote, alles omvattende en het leven funderende verbanden. Het drukt zich ook uit in meer vrijblijvende vormen van binding.²⁷⁹ Het verdwijnen van het voorgegeven gezag van een traditie, impliceert niet dat tradities verdwijnen; relatief nieuwe tradities (als bijvoorbeeld Valentijnsdag) en geïmporteerde tradities (als bijvoorbeeld Halloween) wijzen dat uit. Ont-traditionalisering betekent ook niet dat tradities geen gezag meer kunnen hebben; het verliezen van het vanzelfsprekende van het gezag hoeft geenszins een totaal gezagsverlies met zich mee te brengen. Ont-traditionalisering kan goed gepaard gaan met nieuwe betekenissen die aan traditionele vormen van binding worden toegekend, of binnen een traditie ontstaan. Heelas en Morris²⁸⁰ wijzen er op, dat het feit dat traditionele banden op een andere wijze vorm krijgen,

²⁷⁵ Schulze (2000).

²⁷⁶ Giddens (1994) pag. 100-104.

²⁷⁷ Van Harskamp (2000) pag. 55-60.

²⁷⁸ Hoe individuen aan sociale binding vorm geven is minder afhankelijk (dan in eerdere fasen van de moderniteit) van sociale laag, opleiding, religie, sekse, etc. In een gedifferentieerd en gefragmenteerd maatschappelijk veld, heeft het individu de ruimte en de verplichting om zelf te kiezen tussen de veelheid aan opties, ook in de vormgeving van sociale binding. Een gedifferentieerde en ont-traditionele context laat geen andere keuze dan de keuze om te kiezen. Zie Giddens (1994) pag. 75. Traditionele bindingen verschijnen daarbij als mogelijke en niet verplichte opties.

²⁷⁹ Zie De Hart (2006). Zie ook De Hart en Dekker (2006) pag. 162. De Hart meent dat veel betrokkenheid een meer vrijblijvend, zappend en kortstondig karakter heeft. Veel organisaties hebben te maken met een krimpende kern van actieve leden en een achterban die met de organisatie een soort van LAT-relatie onderhoudt en voor wie de organisaties een faciliterende rol vervullen.

²⁸⁰ Zie Morris (1996). Zie ook Heelas (1996a). Morris en Heelas waarschuwen tegen een evolutionistische benadering, die met name een verschuiving constateert waarbij banden op grond van geboorte en afkomst aan betekenis inboeten ten gunste van banden die gekozen zijn. Ze bepleiten een benadering die de tradities waarvan het individu deel uitmaakt op grond van geboorte, niet afserveert als verouderd, maar die van deze tradities het blijvende vermogen onderkent om in andere omstandigheden het individu te overstijgen en in te bedden. Ze vragen zich namelijk af of de nieuwe vormen van gemeenschap de traditionele vormen op dit punt kunnen vervangen. In hun visie doet een evolutionistische opvatting over het verband tussen individu en gemeenschap geen recht aan de relatieve karakter van de individuele autonomie. Het individu wordt namelijk altijd, en ook in een tijd van ont-traditionalisering, geconfronteerd met enerzijds de stemmen die ontspringen aan sferen die het individu overstijgen, en anderzijds de stemmen die voortkomen uit het individuele verlangen. Vgl. hier Hermans (2001) pag. 53. Het feit dat het gezag van de met de geboorte en de afkomst verbonden tradities niet meer vanzelf spreekt, betekent niet automatisch dat zo'n traditionele binding voornamelijk negatief wordt ingevuld en afgewezen, of dat het individu zich met name door de eigen stem laat leiden. Zo'n visie is oppositioneel en denkt te zeer in termen van tegenstelling over de verhouding tussen individu en traditie. Morris en

niet per definitie op betekenisverlies van deze bindingen hoeft te wijzen. Dat naar andere manieren wordt gezocht om aan traditionele banden van bijvoorbeeld familie of religie vorm te geven, kan er evengoed op wijzen dat deze traditionele banden van grote betekenis blijven. Flexibilisering kan aan de blijvende betekenis van de banden uitdrukking geven, alsook aan het vermogen van deze instituties om in een nieuwe context in een andere vormgeving betekenisvol te blijven.

Naast een min of meer bewust streven om aan traditionele banden op een nieuwe wijze vorm te geven, blijft van een minder bewuste doorwerking van zulke banden sprake. Dat blijkt uit het gegeven, dat factoren als sekse, demografische groep, opleiding en leeftijd een grotere rol spelen in de vormgeving van het individuele leven dan vermoed. De invloed daarvan lijkt zelfs toe te nemen. Individuele gedragingen en opvattingen worden bijvoorbeeld in vergelijking met de jaren 70 van de vorige eeuw meer bepaald door bovengenoemde demografische factoren.²⁸¹ De toename van keuzemogelijkheden en keuzevrijheid op bijvoorbeeld economisch, relationeel, sociaal en consumptief vlak, komt niet tot uitdrukking in een grotere verscheidenheid van feitelijk gemaakte keuzes. Individualisering leidt niet noodzakelijkerwijze tot individualiteit. Dat wat individueel gekozen wordt, blijft een grote mate van overeenkomst vertonen, waarbij collectieve processen van binding, weliswaar minder direct en zichtbaar, toch een grote rol spelen. De grotere individuele vrijheid leidt niet zozeer tot verminderde afhankelijkheid van bindingen; er is meer sprake van een verandering in de aard van de afhankelijkheid. De directe dwang of beïnvloeding door traditionele autoriteiten, maakt plaats voor indirecte en ongrijpbare vormen van beïnvloeding. Daarbij gaan naast traditionele bindingen ook andere, moeilijk grijpbare en ondoorzichtige maatschappelijke krachten van bijvoorbeeld media en de markt een rol spelen. Ook deze vormen van binding leiden tot een zekere standaardisering van de individuele vormgeving van het leven²⁸² en tot het ontstaan van ‘vermarkte’ levensstijlen.²⁸³ Vroegere directe en herkenbare vormen van sturing en beïnvloeding gaan plaats maken voor indirecte en niet als zodanig herkende vormen.²⁸⁴

Naast flexibiliteit in traditionele bindingen is ook van flexibilisering sprake in de groei in betrokkenheid bij andere organisaties, zoals bijvoorbeeld sportverenigingen, en bij nieuwe organisaties rondom thema's zoals natuur en milieu. Het gaat hierbij om een betrokkenheid die ontstaat bij gemeenschappen die elk op een bepaalde sfeer of hande-

Heelas achten een benadering meer vruchtbaar, die onderkent dat individualiteit tot stand komt tegen de achtergrond van en in dialoog met de inbeddende tradities en gemeenschappen.

Zo'n benadering doet niet alleen meer recht aan het relatieve karakter van de individuele autonomie; het doet ook meer recht aan het vermogen van traditionele bindingen, om in een nieuwe context van betekenis te worden. In hun benadering van de relatie individu en traditie, wijst een meer flexibele vormgeving van traditionele bindingen (bijvoorbeeld aan de godsdienstige traditie, maar ook aan de familie) niet per definitie op betekenisverlies. Veranderingen in de vormgeving van de bindingen zouden ook, precies omdat zij optreden, kunnen wijzen op de voortdurende van de betekenis of het gewicht van zulke banden. Flexibilisering geeft vanuit dat gezichtspunt precies aan het blijvende karakter van de betekenis uitdrukking.

²⁸¹ Van Oosterhout (2005). Zie ook Duyvendak en Hurenkamp (red.) (2004). Zie verder Van Rooden (2004) pag. 524-551.

²⁸² Beck (1986) pag. 210. Van Harskamp (2000) pag. 54 en 76.

²⁸³ De waarneming van de vermarkte levensstijlen brengt Boeve tot de stelling van de integrerende en samenhang aanbrengende rol van het handelingsgebied van de economie. Zie Boeve (1999), de hoofdstukken 2 en 4 en Boeve (2006) pag. 32.

²⁸⁴ Hellemans (2007a) pag. 178.

lingsgebied van het leven betrekking hebben. Duyvendak en Hurenkamp²⁸⁵ spreken van 'lichte gemeenschappen' die gekenmerkt worden door hun betrokkenheid op een deelaspect van het leven, of op een bepaalde fase in het leven. Naast beperkt en tijdelijk van aard te zijn, is een ander kenmerk van de flexibilisering dat de banden 'weak' zijn en deels virtueel.

De flexibilisering van de sociale binding gaat met een noodzaak tot individuele flexibiliteit gepaard. Mensen moeten namelijk niet alleen letterlijk, maar ook in overdrachtelijke zin een paar keer per dag 'van pak kunnen wisselen'²⁸⁶; men moet kunnen switchen tussen bijvoorbeeld de familie, de oudervereniging op school, Greenpeace, de kerk, de personeelsvereniging, het gezin en de sportvereniging. Dit vermogen tot flexibiliteit om van diverse netwerken en verbanden deel uit te maken, is voor sociale integratie noodzakelijk. Dat individuen hiertoe genoodzaakt zijn, betekent een verzwaring van het individuele leven. Het deel vormen van een gemeenschap of netwerk spreekt niet vanzelf; het komt kiezend tot stand en blijft in stand in de mate waarin het individu zich houdt aan de rationaliteit die de gemeenschap of het netwerk stuurt.

Morris brengt een onderscheid aan dat hier verhelderend is. Hij onderscheidt namelijk twee manieren van deel hebben aan een gemeenschap. Een eerste manier is de band die ontstaat op grond van afkomst en geboorte. De tweede manier is de participatie die tot stand komt op grond van de individuele keuze en beaming van datgene waar een gemeenschap voor staat.²⁸⁷ Als voorbeeld van het eerste noemt hij het jodendom en als voorbeeld van het tweede het vroege christendom. Hij stelt vast dat in de eerste categorie van gemeenschappen, die gericht zijn op het voortbestaan van de gemeenschap als zodanig, individuele afwijking in opvatting of gedrag, naar verhouding minder snel de uitsluiting van het individu uit de gemeenschap tot gevolg heeft. De tweede categorie, waar participatie niet met afkomst maar met keuze samenhangt, is naar verhouding meer gericht op de bepaling van de condities waaronder individuele participatie mogelijk wordt en blijft. Omdat deelname principieel niet vanzelfsprekend is, kan individuele afwijking in gedrag of opvatting tot uitsluiting uit de gemeenschap leiden.

In onze samenleving neemt de binding van individuen aan traditionele gemeenschappen en het gezag van die gemeenschappen af. De binding aan godsdienst en sociale klasse spreekt niet meer vanzelf; familie, etniciteit en nationaliteit blijven over als bindingen waar men 'in geboren wordt'. Aan het sociale leven en de binding aan gemeenschappen en groepen, wordt meer flexibel vormgegeven: in 'lichte' gemeenschappen en in een 'lichte' wijze van participeren aan traditionele gemeenschappen. Morris' waarneming verheldert, dat deze flexibilisering van de organisatie van het sociale leven naast 'bevrijdend' te zijn, ook 'verzwarend' is. Participatie op grond van keuze in plaats van op grond van geboorte, gaat namelijk gepaard met een relatief grote verplichting om de rationaliteit te aanvaarden die de gekozen gemeenschappen aanstuurt. Individuele afwijking leidt in gekozen vormen van gemeenschap relatief snel tot individuele uitsluiting. Flexibilisering van de organisatievorming noodzaakt voorts tot individuele flexibiliteit; het wordt meer en meer de weg tot sociale integratie.

²⁸⁵ Duyvendak en Hurenkamp (2004).

²⁸⁶ Van Oosterhout (2005).

²⁸⁷ Morris (1996) pag. 223-250.

2.2.3. Modernisering op microniveau

2.2.3.1. Individualisering

De modernisering op microniveau, die het individuele leven en de beleving daarvan betreft, wordt door processen van individualisering gekenmerkt.²⁸⁸

Individualisering is een begrip dat onderscheiden moet worden van individualisme, authenticiteit of originaliteit, dat een ideologische kleur heeft, en tevens van egoïsme als morele kwalificatie.²⁸⁹ Individualisering is het complement van de functionele differentiatie en de organisatievorming. Individualisering is geen proces dat gefundeerd is in de vrije keuze van individuen, maar een proces dat individuen tot het maken van individuele afwegingen noodzaakt²⁹⁰; het is de wijze waarop het individu verplicht wordt zich tot de samenleving te verhouden. De functionele differentiatie brengt met zich mee dat de bemiddeling tussen de diverse handelingsdomeinen niet voorgegeven is; het moet individueel tot stand komen. Het individu is uitgenodigd en verplicht tot een eigen omgang met (of afwijzing van) de diverse handelingsdomeinen.

In de periode van de tweede moderniteit, die door fragmentering en onoverzichtelijkheid van het maatschappelijke veld wordt gekenmerkt en door de flexibilisering van de organisatie van (ook het traditionele) gemeenschapsleven, is het individu in toenemende mate op zichzelf en op het eigen reflexieve vermogen tot integreren en coördineren aangewezen. De functioneel gedifferentieerde en sociaal flexibele maatschappij socialiseert haar leden tot individuen.²⁹¹ Het individuele bestaan, dat minder vorm krijgt vanuit voorgegeven patronen die met familie, sekse, stand of buurt samenhangen, krijgt meer de trekken van een levensplan dat tot stand komt als gevolg van eigen planning en keuze; de eigen biografie wordt gekozen.²⁹² De diverse handelingsdomeinen worden daarbij op een individueel gekozen wijze met elkaar geïntegreerd, hetgeen een reflexief vermogen vereist.²⁹³ Hellemans spreekt van individuele ontheemding en van chronisch zoekgedrag.²⁹⁴

2.2.3.2. Chronisch zoekgedrag

Het streven om het eigen leven op een zelf gekozen wijze vorm te geven, staat op gespannen voet met ervaringen van het niet-beheersbare, het niet-maakbare en het niet-beveiligbare van het leven. De vrijheid om de diverse handelingsdomeinen en de binding aan gemeenschappen en groepen vanuit het eigen leven met elkaar te verbinden, gaat gepaard met de noodzaak daartoe en impliceert de ervaring van risico, onzekerheid en teleurstelling. Het eigen leven komt niet alleen in beeld als een eigen en vrij te kiezen ontwerp; de keuzebiografie impliceert risico en onbeheersbaarheid. Een van de risicodragende factoren is gelegen in de tegenstrijdigheid tussen de rationaliteit van de diverse handelingsdomeinen. Zo kan bijvoorbeeld de rationaliteit van het gezinsleven of van het verenigingsleven op gespannen voet staan met de rationaliteit van de 24-uurs economie. Een andere risicodragende factor is de relativiteit van de individuele autonomie. De maatschappelijke en hiërarchische ordening van de diverse deelsystemen, gaat namelijk

²⁸⁸ Hellemans (2007a) pag. 105-106.

²⁸⁹ Wissink (2001) pag. 67. Zie ook Van Harskamp (2000) pag. 50-51.

²⁹⁰ Beck (1994) pag. 13-16.

²⁹¹ Wissink (2001) pag. 67. Zie ook Ziebertz (1996) pag. 18-19.

²⁹² Wissink (2007a) pag. 112-113.

²⁹³ Giddens (1991) pag. 74-88.

²⁹⁴ Hellemans (2007a) pag. 199.

aan de individuele wijze van integratie vooraf. Zo'n maatschappelijke ordening is niet alleen de voorwaarde, maar vormt ook een beperking van de ruimte voor een individuele rangorde.²⁹⁵ Een laatste factor is niet zozeer gelegen in de risico's die de functionele differentiatie met zich meebrengt, maar in de externe risico's die met het natuurlijke bestaan gegeven zijn.²⁹⁶

Schulze signaleert een verschuiving in de wijze waarop het individu zich verhoudt tot de omringende handelingsdomeinen. Sociale integratie komt meer en meer tot stand langs de weg van de consumptie. De diverse handelingsdomeinen krijgen betekenis als leverancier van belevingen. Het streven om het leven zelf vorm te geven krijgt de gestalte van het streven om het eigen leven als mooi en bevredigend te beleven. De vraag naar wat men in het leven wil bereiken verschuift naar wat men wil beleven.²⁹⁷ De context van die verschuiving is de consumptiesamenleving, die niet meer door begrenzing en schaarste wordt gekenmerkt, maar door verruiming en door ontgrenzing van de individuele mogelijkheden.²⁹⁸ De verschuiving van schaarste naar overvloed leidt tot een verschuiving in handelwijze: een handelingswijze dat door beïnvloeding en verandering van de omgeving wordt gekenmerkt, maakt plaats voor een handelingswijze van selectie en consumptie.²⁹⁹ Schulze meent dat in deze kiezende en kopende verhouding tot de omgevende wereld, de eerdere oriëntatie op de functionaliteit van goederen en diensten plaats maakt voor een gerichtheid op de esthetische beleving ervan.³⁰⁰ Doelrationaliteit wordt belevingsrationaliteit,³⁰¹ overleven verschuift naar beleven. In de aanschaf van bijvoorbeeld kleding speelt niet de functie van het kledingstuk als bescherming tegen kou, zon of regen de grootste rol, maar de functie die het gekozen exemplaar heeft in de esthetische beleving. De oriëntatie op, dan wel de rationaliteit van de beleving beperkt zich echter niet tot de omgang met goederen en diensten, maar werkt tevens door in de wijze waarop het eigen leven betekenis krijgt. De eigen beleving en het verlangen het leven als esthetisch bevredigend te ondergaan, wordt criterium in de beoordeling en de ordening van de werkelijkheid.³⁰² Het esthetische heeft daarbij betrekking op het vlak van de esthetiek in engere zin, maar wordt ook breder opgevat; het gaat om het positieve en het bevredigende.³⁰³ Het individu wil het eigen leven beleven als mooi, interessant, fascinerend en aangenaam en realiseert dit streven in de selectie en consumptie van producten

²⁹⁵ Zie Wissink (1999) pag. 33-50. Hij stelt vast dat het uiteenvallen van de diverse 'grote verhalen' niet wegneemt dat het verhaal van de vrije markt steviger overeind staat dan ooit, en dat dit verhaal totaliserende trekken heeft. pag. 35. Geheel in die lijn stelt Boeve (1999) dat bij de ontstentenis van samenhangende en integrerende verhalen, ook van godsdienstige snit, de economie het handelingsgebied wordt dat het menselijk bestaan overkoepelt en integreert en dat deze economisering van het bestaan trekken van onbevraagbaarheid krijgt. Hun stelling staat op gespannen voet met de aanname dat er geen hiërarchie tussen de diverse handelingsgebieden zou zijn.

²⁹⁶ Beck (1986).

²⁹⁷ Schulze (2000).

²⁹⁸ Lechner (1999) pag. 120-129.

²⁹⁹ Lechner (1999) pag. 122-123.

³⁰⁰ Het is van belang te beseffen dat een beleving in de betekenis die Schulze eraan geeft, niet een indruk is met een onmiddellijk en direct karakter. Een beleving is iets dat tot stand komt langs de weg van de individuele bemiddeling van de onmiddellijke indrukken uit de omgeving. Het is het 'product' van een bewerkingsproces, dat naast de beleving ook de identiteit realiseert; een individu heeft enerzijds een beleving en komt anderzijds in die beleving tot stand. Via de constructie van de beleving geeft het individu betekenis aan het eigen bestaan in relatie tot de omringende context (zie pag. 46).

³⁰¹ Schulze (2000) pag. 418 e.v..

³⁰² Van Harskamp (2002) pag. 129.

³⁰³ Schulze (2000) pag. 34 e.v..

en diensten (op het vlak van werk, studie, relatievorming, vrije tijd, mode, cultuur, vervoer, communicatiemiddelen, etc.).³⁰⁴ Iets hebben geeft uitdrukking aan een bepaalde wijze van zijn. Selectie en consumptie geeft uitdrukking aan identiteit. Wie men is, wordt duidelijk in de gekozen levensstijl.³⁰⁵ De behoefte aan consumptie wordt gestuurd door de behoefte tot identiteitsconstructie.

Vanwege de aanname enerzijds, dat zo'n beleving maakbaar is en geconstrueerd kan worden, en de ervaring anderzijds, dat zo'n streven tot teleurstelling en ontgoocheling leidt, krijgt het zoeken naar beleving een permanent, chronisch karakter. Telkens opnieuw wordt naar bevestiging gezocht dat het eigen leven als mooi en bevredigend beleefd kan worden.³⁰⁶ Er heeft zich dan ook een belevingsmarkt ontwikkeld, waar naar beleving zoekende individuen en beleving aanbiedende instanties elkaar treffen.³⁰⁷ Terwijl op de belevenismarkt vanuit het gezichtspunt van het individu de beleving het doel is, geldt voor de aanbiedende kant dat de beleving van het individu niet doel is maar middel om een buiten het individu gelegen doel (van bijvoorbeeld politieke of economische aard) te realiseren.³⁰⁸

De ontwikkeling van de belevenismaatschappij (de emotionalisering) drukt zich uit en wordt tot ontwikkeling gebracht via de media. Beunders³⁰⁹ noemt het kenmerkend voor de cultuur dat individuele emoties, in plaats van te worden beheerst, publiekelijk en collectief tot expressie komen. Deze emancipatie van de emotie wordt veroorzaakt door maatschappelijke veranderingen als de technologische revolutie, de globalisering, de invloed van de media en de afbraak van de verzorgingsstaat. Het is tevens een reactie op de meer vervreemde, onpersoonlijke en zakelijker verhoudingen. De mediale bemiddeling roept tot een expressie van individuele emoties op en stroomlijnt deze tegelijkertijd; ze toetst ze en kadert ze in.

2.3. Modernisering van de religie

2.3.1. Macroniveau: *het religieuze veld*

Hellemans stelt dat de modernisering van de religie zich op het macroniveau uitdrukt in het ontstaan van een religieus veld, dat door drie ontwikkelingen wordt gekenmerkt: de religisering, de pluralisering en de globalisering.

2.3.1.1. Religisering

In de moderne maatschappij en als gevolg van de functionele differentiatie, verandert de verbinding tussen kerk en staat, tussen religie en wetenschap, tussen religie en gezondheidszorg etc. Vanaf 1500 wordt de religie een domein dat vorm gaat krijgen naast de andere zich ontwikkelende domeinen. De autonomie van de diverse handelingsgebieden is zoals we zagen relatief: het onderscheid tussen de handelingsgebieden brengt een andere wijze van verbinding met zich mee. Voor de religie betekent dit, dat haar invloed in toenemende mate indirect en bemiddeld vorm krijgt. Dat elk handelingsgebied door een eigen rationaliteit wordt aangestuurd, betekent voor de religie dat een proces van

³⁰⁴ Schulze (2000) pag. 46.

³⁰⁵ Van Harskamp (2002) pag. 129.

³⁰⁶ Schulze (2000) pag. 421. Lechner (1999) pag. 127.

³⁰⁷ Schulze (2000) pag. 417 e.v.

³⁰⁸ Schulze (2000) pag. 421 en Lechner (1999) pag. 127.

³⁰⁹ Beunders (2002).

religisering optreedt: de religie gaat zich richten op haar 'core business', de godsdienst,³¹⁰ en gaat zich differentiëren van andere handelingsdomeinen.

Dat de religie een domein naast andere wordt, maakt dat andere domeinen vanuit hun eigen logica de religie kritisch bevragen: religie is niet vanzelfsprekend relevant. Het leidt ook tot de omgekeerde beweging; de religie zoekt naar andere dan directe wegen om maatschappelijk relevant te zijn. Religisering van religie gaat dus niet per definitie gepaard met het inboeten van het maatschappelijke belang van de religie, maar met het voortdurende veranderen van de aard van de binding. In het gericht zijn van de religie op het doorwerken in andere domeinen, tekent zich volgens Hellemans het 'overstromende' karakter van de religie af: net als de domeinen van politiek en economie, is de religie vanuit haar eigen rationaliteit op zo'n doorwerking gericht.³¹¹ Van de religisering in Nederland onderscheid ik twee aandachtspunten: a) de doorwerking van de religie in het proces van verzuiling en de afbraak daarvan in de ontzuiling en b) de zoektocht naar nieuwe wegen van doorwerking.

Verzuiling en ontzuiling

In de industriële moderniteit is de functionele differentiatie in Nederland 'opgevangen' door levensbeschouwelijke clustering. Langs de weg van de zuilen heeft de religie meer langs indirecte weg, namelijk via haar leden, invloed verworven op de nieuwe gedifferentieerde domeinen van de zich moderniserende samenleving. Zo gaat de rooms-katholieke zuil bijvoorbeeld heel het maatschappelijke leven omvatten. Er ontstaan organisaties voor de domeinen van caritas/welzijnswerk, gezondheidszorg, onderwijs, cultuur/recreatie, jeugd, stands- en vakorganisaties en politiek.³¹² Deze zuil is in Nederland misschien wel de meest omvattende geweest, ook in vergelijking met de gereformeerde en de socialistische.³¹³ Haar reikwijdte wordt groot; ze betreft een oorspronkelijk vrij heterogene katholieke bevolkingsgroep³¹⁴ op elkaar. Via een zich ontwikkelend profiel van wat 'goed katholiek' is, krijgt het individuele maatschappelijke leven vorm langs voorgegeven modellen.³¹⁵ Binnen de zuil zijn de diverse organisaties op elkaar betrokken; ze zijn complementair. De dynamiek van de zuil wordt enerzijds gekenmerkt door deze integratie naar binnen toe, en anderzijds door segregatie en afzondering naar buiten toe.³¹⁶ Door dit laatste kenmerk wordt het vanzelfsprekende en niet betwijfelde karakter

³¹⁰ Hellemans (2007a) pag. 108. Zie ook Hellemans (1997) pag. 20-21 en Hellemans en Tieleman (2001) pag. 26. Voorbeelden van deze ontwikkeling zijn de aflaten die alleen nog via het gebed en niet meer langs economische weg verkrijgbaar zijn, of de tendens om het wereldse vermaak, dat gepaard ging aan bedevaarten en andere religieuze plechtigheden, naar de zijlijn te schuiven. Het wereldlijk bestuur door geestelijken en de bijbel als bron van historische of geografische kennis, wordt na 1800 in toenemende mate als problematisch ervaren.

³¹¹ Hellemans (2007a) pag. 110 heeft het over 'sociale promiscuïteit'. Hij acht religies vanuit hun eigen rationaliteit in hoge mate promiscue. Bemoeienis met andere domeinen is noodzakelijk; het is met het religieus zijn gegeven. Het doorwerken van de religie op andere handelingsdomeinen wordt vanuit de theologie veelal positief gewaardeerd. Zie bijvoorbeeld Wissink (2001) pag. 63, die van de religisering een paar risico's noemt, met name dat dit tot de inperking van de reikwijdte van de religie kan leiden; tot een eenzijdige aandacht voor het cultische en het mythische. 'Daartegen verzet zich het geloof dat God de Schepper is van alles en dus in alles gehoorzaam wil worden'.

³¹² Pijfers en Roes (1996).

³¹³ Jacobs (2004) pag. 41.

³¹⁴ Het omvat de diverse streken in het land en alle sociale lagen.

³¹⁵ Jacobs (2004). Zie ook Goddijn, Jacobs en Van Tillo (1999).

³¹⁶ Jacobs (2004) pag. 41.

van de eigen katholieke bestaanswijze versterkt. Via de verzuiling verwierven de kerken een macht die ze niet eerder bezeten hadden.

Tot aan ongeveer 1960 spreekt het min of meer vanzelf dat de godsdienst het maatschappelijke leven structureert en overkoepelt. Daarna verandert dat. De katholieke zuil blijft wel bestaan, maar verliest het vermogen om katholieken als vanzelfsprekend aan zich te binden en een oriëntatie te bieden voor de diverse handelingsgebieden van het leven.

Dat de katholieke godsdienst minder betekenis houdt om het maatschappelijke leven van katholieken te structureren, is te bezien als de resultante van twee elkaar versterkende bewegingen: een proces van erosie en een proces van implosie werken op elkaar in.

Het proces van erosie wordt met name door de godsdienstsociologie in kaart gebracht. Met de functionele differentiatie als belangrijke verklaringsgrond, wordt gedacht in termen van een beweging van buitenaf die naar binnen toe doorwerkt. Omdat het maatschappelijke leven vanuit de diverse gedifferentieerde handelingsgebieden wordt gestructureerd met hun eigen rationaliteit, hebben het religieuze domein en de religieuze waardeoriëntatie minder betekenis.³¹⁷

Deze eroderende beweging wordt aangevuld door een proces van implosie, dat meer vanuit de kerkgeschiedenis in beeld wordt gebracht. Dat brengt meer de beweging van binnen naar buiten in kaart: interne processen van kerk en zuil hebben bijgedragen aan de betekenisvermindering (of van de zichtbaarheid daarvan) van de religie voor het maatschappelijke leven.³¹⁸

³¹⁷ Hellemans (2007a). Hellemans onderkent overigens de invloed van interne processen, zoals we nog zullen zien.

³¹⁸ Van deze beweging van binnen naar buiten zijn een paar aspecten te noemen. Een eerste aspect is, dat de ontzuiling mede te verklaren is vanuit haar succes: de zuil draagt bij aan een belangrijk doel van de katholieke beweging, namelijk de maatschappelijke emancipatie van het katholieke volksdeel. Omdat de strategie van de eenheid die zich in de zuil uitdrukte, succesvol is gebleken, staat het voortbestaan van deze organisatievorm ter discussie als dit doel is gerealiseerd. Zie Roes (1994) pag. 44. Zie ook Roes (1995) pag. 41-58.

Een ander aspect vormen kerkelijke veranderingen als bijvoorbeeld Vaticanum II en de ermee samenhangende grotere kerkelijke openheid voor de wereld. In het spoor daarvan wordt een verzuilde manier om vanuit de religie de maatschappij te beïnvloeden, ter discussie gesteld. Ook kerkelijke conflicten tussen progressieve en behoudende stromingen worden als factor genoemd, die bij hebben gedragen aan de versnelde afbouw van de zuil en aan de betekenis van de godsdienst voor de vormgeving van het maatschappelijke leven. Zie Jacobs (2004) pag. 48-51. Hij benadrukt, dat kerkelijke openheid voor de wereld als motor achter de ontzuiling, een religieuze motor is. Dit impliceert dat ontzuiling niet aan een verminderde religieuze oriëntatie op de samenleving uitdrukking geeft en dat het niet van een verminderde bereidheid blijkt geeft om het leven gelovig vorm te geven. Het geeft daarentegen juist aan een religieuze omgang met en verhouding tot de maatschappij uitdrukking. Deze is echter minder zichtbaar en collectief in het gelovig vormgeven van het maatschappelijke bestaan. Een volgend aspect is dat het beeld van de katholieke eenstemmigheid en volgzaamheid reeds in de eerste helft van de 20^e eeuw voor nuancering vatbaar is. Het inzicht breekt door dat het streven om het maatschappelijke leven van katholieken te structureren via volgzaam participatie aan de verzuilde organisaties, minder is geslaagd dan wel is aangenomen. Het beeld van de 'verkuddelijke' katholieken komt minder dan verondersteld, met de werkelijkheid overeen. En zijn steeds 'andere katholieken' geweest met name op de terreinen van vrijetijdsbesteding van jongeren, de politiek, de wetenschap en het vlak van seksualiteit en voorplanting. De ontzuiling heeft met andere woorden, niet alleen distantie *tot stand* gebracht, maar heeft ook een al onderhuids bestaande distantie *aan het licht* gebracht. Zie Luykx (1986) pag. 52-84. Zie ook Kerklaan (1987), Kerklaan (1994), Van der Plas (1963) en Roes (1994) pag. 38.

Een laatste aspect betreft de bijzondere positie van de kerkelijke elite van theologen, priesters (in opleiding) en geïnteresseerde leken. Aan hen wordt niet alleen een centrale rol toegeschreven in het mobiliseren en disciplineren van het katholieke volksdeel en het tot stand komen van een verzuild godsdienstig leven; deze voortrekkersrol spelen zij ook in het proces van demobiliseren en ontzuiling. De openheid voor wat zich afspeelt voorbij de grenzen van de eigen zuil, begint bij de elite en breidt zich vanuit het centrum uit. Zie Thurlings (1978); Roes (1994) pag. 44-45 en Luykx (1986).

Nieuwe wegen van religieuze doorwerking

In de periode na 1960 zijn de christelijke religies aangewezen op nieuwe wegen om de andere maatschappelijke domeinen te beïnvloeden.³¹⁹ De kerkelijke religie is op een aantal plaatsen in de maatschappij aanwezig.

Een eerste vindplaats vormen diverse *maatschappelijke instituties*, bijvoorbeeld het onderwijs, het omroepbestel en de pers. Veel van deze instituties hebben hun wortels in een zuil en hechten waarde aan hun religieuze identiteit. In vergelijking met de verzuilde periode is de invloed van de kerken minder voorgegeven en vanzelfsprekend.³²⁰ De kerkelijke presentie en invloed in de identiteitsgebonden instituties, heeft meer een zoekend en dialogisch karakter. Daarnaast is de kerkelijke religie in een aantal *maatschappelijke domeinen* present, en wel in de vorm van de diverse diensten 'geestelijke verzorging' binnen bijvoorbeeld de gezondheidszorg, het gevangeniswezen en de defensie. Ook hier zien we dat de aard van de presentie in vergelijking met de verzuilde situatie veranderd is. Deze domeinen worden vanuit hun eigen rationaliteit aangestuurd. De presentie van de religie en van de religieuze rationaliteit, wordt bevraagd op haar vermogen om bij te dragen aan de voortgang van het betreffende maatschappelijke domein. De religie, belichaamd in de geestelijke verzorging, staat voor de opgave om de religieuze rationaliteit verstaanbaar te maken in de taal van het betreffende domein en om de spanning uit te houden in situaties dat van strijdigheid sprake is tussen de religieuze rationaliteit en de rationaliteit van zo'n domein. Ook hier verwerft de religie zich zoekend en dialogisch een plaats als gesprekspartner. In die context zijn tegenstrijdige tendensen waarneembaar van enerzijds het vervagen van de eigen godsdienstige rationaliteit of identiteit en het loslaten van de kerkelijke binding; en anderzijds het hernieuwde zoeken naar identiteit en binding in een geseculariseerde context.³²¹

De kerkelijke religie is voorts maatschappelijk aanwezig in het bijdragen aan de ontwikkeling van de samenleving als een *civil society*: als een samenleving die oog heeft voor het gemeenschappelijke dat het individuele overstijgt.³²² De kerkelijke religie draagt bij aan de opbouw van sociaal kapitaal. Daarbij zijn een paar aspecten te onderscheiden: het morele aspect, het netwerkaspect en het rituele aspect.

De doorwerking in de maatschappij betreft allereerst de morele sfeer; de godsdienst is belangrijk voor het behoud van waarden en normen. Anders dan in de verzuilde tijd, is het belang van de godsdienst minder gelegen in het aanleveren van concrete morele gedragsregels³²³, maar in de inhoudelijke onderbouwing van deugden als bijvoorbeeld

³¹⁹ In dit streven geven zij aan hun eigen rationaliteit (religieuze identiteit) uitdrukking; het is eigen aan de christelijke religie om op heel het bestaan betrokken te zijn.

³²⁰ Jacobs (2004) pag. 38. Zie ook Blommestein e.a. (2006). Kerkdiensten op de televisie geven de kerkelijke godsdienst een plaats in het publieke domein van de media en geven als zodanig ook vorm aan dit domein.

³²¹ De wijze waarop diensten 'geestelijke verzorging' zich ontwikkelen is voor beide tendensen illustratief. Zie Nauer (2004) pag. 29-30. Nauer pleit voor een zielzorgconcept met aandacht voor een specifiek christelijke inkleuring van de algemene term geestelijke verzorging en voor een kerkelijke inbedding van de betrokken pastores. Het pleidooi voor een zielzorgconcept is een reactie op de waargenomen vervaging van de christelijke identiteit binnen de geestelijke verzorging en komt tot stand vanuit het inzicht dat de geseculariseerde cultuur vraagt om een vrijmoedige inbreng van de rijkdom van de christelijke traditie.

³²² De Hart en Dekker (2006), pag. 140.

³²³ Zie Van der Ven (1993) pag. 30. Van der Ven geeft aan dat de functionele differentiatie een proces van generalisering oproept. De relaties die mensen binnen de domeinen met elkaar aangaan, worden sterker institutioneel gebonden en meer specialistisch. In de relaties die mensen tussen de domeinen met elkaar aangaan, moeten

rechtvaardigheid of moed. Het netwerkaspect is daarnaast van belang: de godsdienst biedt een netwerk dat mensen ertoe uitnodigt en kwalificeert om deze deugden in praktijk te brengen. Deze twee mechanismen gezamenlijk verklaren de samenhang tussen maatschappelijke betrokkenheid enerzijds en kerkelijkheid anderzijds. Kerkleden zijn vaker betrokken in maatschappelijke bewegingen met een idealistisch of maatschappijkritisch doel³²⁴ en regelmatige kerkgangers zijn daarnaast vrijgevinger dan niet-kerkleden, in tijd en in geld, terwijl die vrijgevigheid ook op seculiere doelen betrekking heeft.³²⁵ Van zo'n samenhang tussen vrijwilligerswerk en kerkgang is sprake ongeacht leeftijd of opleidingsniveau.³²⁶ Het morele mechanisme betekent dat de godsdienst sociale normen propageert; het netwerkmechanisme betekent dat geloofsgemeenschappen een milieu vormen dat mensen stimuleert om zich maatschappelijk in te zetten, terwijl het mensen ook vaardigheden daartoe aanreikt.³²⁷ Ook in het publieke optreden van kerkelijke leiders is de religie maatschappelijk present en ook dit draagt bij aan de ontwikkeling van de civil society, bijvoorbeeld als zij zich uitlaten over sociale en morele kwesties rondom armoede, euthanasie, abortus, palliatieve zorg, sociale uitsluiting en vragen van oorlog en vrede. De rol van de religie als *moreel ankerpunt* tekent zich ook af in het maatschappelijke protest rondom bijvoorbeeld vluchtelingen, dat kerken initiëren of faciliteren, in de ruimte die de kerkelijke religie geeft voor solidariteitsuitingen of voor politieke discussies en in de ondersteuning van charitatieve doelen. Zo is de kerkelijke religie present in het maatschappelijke veld en draagt zij bij aan de *civil society*.³²⁸

zij van dit specialistische karakter afzien, anders kunnen zij niet met elkaar communiceren. Voor het kerkelijke spreken inzake maatschappelijke kwesties, kan dit ertoe leiden dat dit spreken wordt beperkt tot meer algemene principes en waarden, zonder dat hier concrete handelwijzen uit voortvloeien. Het kan ook leiden tot een kerkelijk spreken dat inductief is; dat consultaties zoekt met deskundigen en met diverse groepen in kerk en samenleving, om enerzijds de gelovigen te helpen bij de oordeelsvorming over een bepaald probleem, en dat daarnaast een bijdrage wil leveren aan het publieke debat. Van der Ven noemt als voorbeeld van deze wijze van maatschappelijke betrokkenheid de brieven van de Noord-Amerikaanse (The Challenge of Peace 1983) en de Nederlandse bisschoppenconferentie (Vrede en Gerechtigheid 1983).

³²⁴ Dekker, De Hart en Peters (1997). Zie ook De Hart (1999) pag. 207-239. Zie verder Dekker en De Hart (2001) en Dekker en De Hart (2002) pag. 45-61. Zie voorts De Hart en Dekker (2006), pag. 159 en Hermans (2001) pag. 90.

³²⁵ De Hart en Dekker (2006), pag. 159. Schuyt (red.) (1997) pag. 47 en 86. Zie ook Bernts (2007) pag. 90.

³²⁶ Bernts (2007) pag. 91.

³²⁷ Zo zijn het bijvoorbeeld godsdienstig geëngageerde mensen en groepen die de problemen rond de integratie van culturele en religieuze minderheden als eerste serieus hebben genomen en die aan deze betrokkenheid vorm zijn blijven geven. Te denken valt daarnaast aan de diverse migrantenkerken die een belangrijke rol vervullen in de sociale integratie van hun leden en aan het contact dat vanuit christelijke kerken met andere religies en levensbeschouwingen wordt gezocht. Zie Borgman (2006b) pag. 329-330.

³²⁸ Deze wijze van maatschappelijke presentie van de kerkelijke religie roept de vraag op naar de identiteit van de nieuwe vormen van religie, met name de niet-institutionele religies. Het lijken namelijk met name de institutionele religies te zijn die bijdragen aan de transformatie van de samenleving. De Hart en Dekker verhelderen de invloed van kerkelijkheid op vormen van maatschappelijke betrokkenheid en op de vorming van sociaal kapitaal. Het ontbreken van institutionalisering van de nieuwe religiositeit maakt, dat deze religiositeit van minder invloed is op de samenleving. De Hart en Dekker (2006) pag. 157-158.

Borgman sluit hierbij aan en voegt eraan toe dat in de inzet in concrete projecten van ontmoeting en integratie van allochtonen, de rol van met name kerkelijke mensen en organisaties groot was en is. Borgman (2006b) pag. 329-330. Van den Brink heeft het over de opgave die met name de kerken hebben om heil en heelheid te bevorderen. Op mondiaal vlak gaat het hem om inzet voor rechtvaardigheid en vrede. Op het vlak van de nationale politiek noemt hij het benadrukken van respect en fatsoen in het publieke domein. Op het sociale vlak ziet hij het als een kerkelijke opgave om voor geborgenheid zorg te dragen. En op het individuele vlak moeten de kerken de heiligheid van leven en liefde vormgeven. Een eventuele publieke rol van andere dan institutionele religies brengt ook hij niet ter sprake. Van den Brink (2006) pag. 419.

Naast het morele en het netwerkaspect is de kerkelijke religie ook met haar rituelen aanwezig en van betekenis in de samenleving; de religie reikt een *ritueel repertoire* aan waar bij tragische of feestelijke scharniermomenten in het maatschappelijke leven uit geput wordt.³²⁹

Van de kerkelijke presentie valt in de eerste plaats het zoekende en meer op dialoog gerichte karakter op. Het gaat om vormen van doorwerking die niet voorgegeven zijn. Daarin komt tot uitdrukking dat de kerkelijke religie een eigen domein omvat en vanuit die eigen rationaliteit telkens naar nieuwe vormen van verbinding streeft met andere gebieden. De manier waarop dat gebeurt verandert; past zich aan de gewijzigde omstandigheden aan.

Het tweede kenmerk is dat het de trekken van het maatschappelijke veld aanneemt; het religieuze veld krijgt ook een gefragmenteerd karakter. Dat geldt zowel voor de individuele inzet door gelovigen, alsook voor kerkelijke organisatievormen als parochies en voor kerkelijke leiders. Er is variëteit ontstaan en nieuwe vormen van betrokkenheid op de samenleving.³³⁰ Ook kerkelijk beleid dat oproept tot missionering, nodigt gelovigen en geloofsgemeenschappen uit om te zoeken naar nieuwe manieren om aan de betekenis van de godsdienst in het samen leven vorm te geven. De identiteit van de godsdienst - de verkondiging van het Evangelie - wordt niet langer gezocht in het isolement, maar in openheid en dialoog met de cultuur.³³¹ De voorgegeven, collectieve en door de kerk aangereikte wijzen van betrokkenheid bij het maatschappelijke leven, zoals dat in de zuil vorm kreeg, heeft plaats gemaakt voor een zoekende, dialogische en gefragmenteerde wijze van betrokkenheid bij de samenleving,³³² die ook met verhulling gepaard kan gaan.

2.3.1.2. Pluralisering

Het volgende kenmerk van het moderne religieuze veld is de competitieve pluralisering.

De functie van de religie met betrekking tot de ontwikkeling van de civil society, in de opbouw van sociaal kapitaal, in de realisering van heil op divers niveau, in het scheppen van sociale cohesie of omgekeerd: in het aanscherpen van maatschappelijke conflicten, als moreel ankerpunt of als bron van culturele identiteit, lijkt met name door de institutionele godsdiensten te worden ingevuld. Van de nieuwe religiositeit wordt in onderzoek en publicaties veel minder duidelijk dat zij doorwerkt in andere maatschappelijke domeinen of dat zij daarop gericht is. Daarmee ontstaat het vermoeden, dat de publieke rol van de religie in feite wordt gerealiseerd door de institutionele religies.

³²⁹ Zie Bernts (2007) pag. 87 en 109-110. Daarbij worden de godsdienstige rituelen uit hun kerkelijke context losgemaakt, waarmee zij qua vorm en inhoud kunnen veranderen en een meer horizontaal karakter krijgen

³³⁰ De sobere maaltijd vervangt het vroegere vasten in de veertigdagentijd. De vroegere armenzorg maakt plaats voor de opvang van daklozen en andere diaconale projecten die zich op gemarginaliseerden richten, of die met armoedebestrijding bezig zijn. In de plaats van de kapelaan als geestelijk leidsman van de vak- en standsvereniging, zijn pastorale projecten rondom godsdienst en landbouw verschenen. Het allereerst op bekering gerichte contact met andere godsdiensten, maakt plaats voor pastoraat dat allereerst de interculturele en interreligieuze dialoog zoekt, etc. Voorbeelden van deze vormen van pastoraat zijn o.a. te vinden in: Drayer en Van de Ven (red.) (2006). Zie ook Kieboom (2005). Diverse vormen komen ook ter sprake in de *Bisschoppelijke Brief over missie in de 21^e eeuw: Getuigen van de hoop die in ons leeft* (2006).

³³¹ Zie Rentinck (2000) pag. 43-52. Zie ook Rentinck (2001) pag. 140-153.

³³² Zulke naar buiten toe gerichte activiteiten leiden soms in het geheel van het kerkelijke leven van parochie of dekenaat een marginaal bestaan. Veelal is slechts een minderheid van de kerkleden er direct bij betrokken. Dat neemt niet weg dat telkens opnieuw zulke missionaire activiteiten ontstaan, en dat niet uitgesloten kan worden dat zulke activiteiten een breder draagvlak hebben dan de groep van direct betrokkenen. Waar het mij hier om gaat is, dat in deze hernieuwde en voortdurende gerichtheid naar buiten toe, de kerken hun identiteit realiseren.

Het religieuze pluralisme in het Europa van de middeleeuwen had vooral een intern-christelijk karakter.³³³ Vanaf de middeleeuwen neemt in Europa het aantal religieuze stromingen langzaam toe, allereerst vanwege de toegenomen interne pluralisering vanaf de Reformatie. In Nederland bestonden naast het calvinisme de rooms-katholieke stroming, de remonstranten, de lutheranen en de joden. Na 1800 neemt het aantal religieuze genootschappen toe, met name door schismatieke afscheuringen van de calvinistische hoofdstroom. Na 1960 neemt de diversiteit fors sneller toe. Net als in heel het westen komt de aangroei nu minder voort uit nieuwe (in het westen ontstane) christelijke varianten, maar uit wereldwijde import. Deze hebben soms een christelijke achtergrond, zoals de christelijke migrantenkerken, soms hangen ze tegen het christendom aan, bijvoorbeeld de Mormonen, en soms gaat het om niet-christelijke religies. Nederland lijkt een vruchtbare bodem te bieden voor religieuze diversiteit en religieuze experimenten.³³⁴ Naast de christelijke traditie spelen bijvoorbeeld de islam, de esoterie, de gnosis, of verwesterde en gepopulariseerde vormen van oosterse tradities als het boeddhisme een rol.³³⁵ De diverse religieuze tradities verschijnen als leveranciers van 'religieus gereedschap', die elementen (verhalen, symbolen, inzichten, houdingen, rituelen) aanreiken die in een nieuwe context op een eigen wijze met elkaar kunnen worden verbonden. Terwijl het aantal nieuwe religieuze bewegingen sterk is gegroeid, groeit het aantal aanhangers veel minder; veel van de nieuwe religieuze bewegingen zijn klein en kwetsbaar. Toch betekent dat niet dat ze irrelevant zijn; sommige ideeën vinden een draagvlak dat het ledental van een religie ver overschrijdt; ook veel niet-hindoes hangen bijvoorbeeld het geloof in reïncarnatie aan.³³⁶

2.3.1.3. Globalisering

Een belangrijke factor in deze ontwikkeling naar een competitief religieus pluralisme is de globalisering. In de premoderne tijd waren religies vergroeid met een bepaalde civilisatie. Een aantal religies wist echter buiten de herkomstcultuur te treden; het christendom bijvoorbeeld ontwikkelde zich van een joodse sekte in Palestina tot een religie die de cultuur van Europa beïnvloedde. Vanaf 1500 zijn in het proces van globalisering diverse samenlevingen en civilisaties op elkaar betrokken. In het spoor van de kolonisering ontwikkelde het christendom zich tot de grootste wereldreligie. Tot aan 1960 treden de diverse religies moeizaam buiten hun culturele kaders waarin ze zijn opgegroeid. Daarna verandert dat. Nieuwe bewegingen en sekten doen er geen eeuwen meer over om het wereldtoneel te bereiken; de jongste onder hen ontwikkelen zich

³³³ Daarbij gingen onder de algemene christelijke noemer heel wat regionale verschillen schuil, bijvoorbeeld op het vlak van de liturgie, de feestdagen en de verering van heiligen. Pas vanaf de 19^e eeuw werd dit vanuit Rome op één leest geschoeid. Zie Hellemans (2007a) pag. 113.

Bovendien kende het middeleeuwse christendom volksreligieuze praktijken en hervormingsbewegingen, die zijn aanvaard als nieuwe uitingen van de religie, of die als bijgeloof, als heidendom, of als ketterij zijn afgewezen, en die op intern pluralisme wijzen. Zie Hellemans (2001) pag. 34. Op wereldschaal was in de voormoderne tijd met name van een gesegmenteerd pluralisme sprake: de diverse religies waren nauw verweven met bepaalde regio's, politieke elites en civilisaties. Onder meer vanwege de geringe translokale mobiliteit bleven ze naast elkaar bestaan. In de voormoderne samenlevingen was concurrentie tussen de diverse religies geen onbekend verschijnsel, maar zulke concurrerende tendensen werden door de dominante religie zoveel mogelijk geneutraliseerd of teruggedrongen; een streven waarbij zo'n religie niet zelden een beroep deed op de politieke machthebbers. Zie Hellemans (2007a) pag. 114-116.

³³⁴ Hellemans (2007a) pag. 169-172.

³³⁵ Voyé (2003) pag. 33-69. Zie ook Anbeek, Douven, Kranenborg en Montsma (1996).

³³⁶ Daar verstaat men hier echter wel wat anders onder dan in India. Hellemans (2007a) pag. 172.

vanaf het begin als transcontinentale religie. De globalisering op religieus vlak zet zich sterk door vanwege de afzwakking van de beperkingen van tijd en ruimte.³³⁷ Door de verbetering van transport, communicatie en media verspreiden oude en nieuwe, grote en kleine religies zich wereldwijd.³³⁸

Het religieuze plurale veld krijgt allereerst vorm door de interne pluralisering van de dominante religie, vervolgens door de import van andere religies en tenslotte door de uitvinding van nieuwe religies.³³⁹ Anders dan in de premoderne tijd, wordt in de moderniteit concurrentie tussen de religies de normale situatie. Het religieuze veld bestaat uit een wereldwijde, competitieve en innoverende markt, waar diverse actoren wedijveren om de aandacht en de sympathie van individuen: georganiseerde grote en kleine kerken en religieuze bewegingen en sekten; minder georganiseerde stromingen en individuele religieuze ondernemers.

Op twee aspecten van het plurale en geglobaliseerde religieuze veld ga ik nader in.

Mediatisering

In de diversiteit op het religieuze veld spelen vanaf 1960 de massamedia een grotere rol. Naast de religieuze instituties als kerken en religieuze bewegingen, gaan de markt, media en netwerken een religie-bemiddelende rol spelen. Naast en deels in plaats van de religieuze gemeenschappen, worden individueel toegankelijke wegen als de televisie, de boekenmarkt en het internet in religieus opzicht van belang. Deze media maken individuele religiositeit mogelijk zonder van een organisatie lid te hoeven zijn en zonder de bemiddeling van lokale, lijfelijk aanwezige tussenpersonen. De institutionalisering verloopt niet meer alleen of voornamelijk langs lijnen die religieus zijn of die als religieus herkend worden. Er is een veelheid aan seculiere aanbieders die via diverse communicatiekanalen een plaats hebben op een religieuze markt.³⁴⁰ Zo spelen de media een belangrijke rol in de bemiddeling van het gepluraliseerde religieuze veld; dit wordt onmiddellijk en massacultureel bereikbaar.³⁴¹

Hellemans spreekt in dat verband over de gedeeltelijke desinstitutionalisering van het religieuze veld.³⁴² Markt, media en netwerken gaan als religie-bemiddelende instanties fungeren. Dit proces gaat met grensvervaging ten opzichte van andere domeinen gepaard en ook met discussie over wat als religie geldt. De meer seculiere bemiddeling van de aanbodzijde van de religie, kan gepaard gaan met een niet-religieuze wijze van het afficheren van het religieuze aanbod; er wordt een uitdrukkelijk niet-religieuze terminologie gehanteerd van wetenschap, therapie of gezondheid.³⁴³ Op die verholde manier worden waarden en waarheden naar voren gebracht met een religieus karakter.

³³⁷ Hellemans (2007) pag. 118-122.

³³⁸ Wissink (2007a) pag. 119-120. Wissink stelt vast dat in het openstellen van de grenzen op het vlak van cultuur en religie, niet van een gelijkwaardige uitwisseling gesproken kan worden: economische macht werkt namelijk door op het culturele vlak, waardoor de westerse cultuur meer wordt geëxporteerd.

³³⁹ Hellemans (2007a) pag. 141.

³⁴⁰ Luckmann (1990) pag. 136.

³⁴¹ Luckmann (1996) pag. 72-86.

³⁴² Hellemans (2007a) pag. 182.

³⁴³ Gabriël (1996). Zie ook Gabriël (1999) pag. 193-228.

Commercialisering

Eigen aan zo'n gedesinstitutionaliseerd religieus veld en aan de seculiere en mediale wijze van bemiddeling is verder, dat een seculier domein als bijvoorbeeld de media niet primair een religieus doel heeft.³⁴⁴ Dat betekent, dat de religie op de mediale markt te maken heeft met de rationaliteit die dat domein aanstuurt; bijvoorbeeld met de economische wetten van vraag en aanbod. De mediatisering van het religieuze veld gaat gepaard met de commercialisering van de religie. Dat brengt een risico van inhoudelijke relativering met zich mee; dat wat het beste verkocht wordt of de meeste mensen aanspreekt, lijkt het hoogste waarheidsgehalte te bevatten. Dat seculiere organisaties die religie bemiddelen een ander primair doel dan het religieuze hebben, brengt kwetsbaarheid en religieuze afhankelijkheid met zich mee: het religieuze moet zich verhouden tot een andere dominante rationaliteit, bijvoorbeeld die van de informatie-, of sensatiewaarde. De commercialisering van de religie impliceert het risico dat niet de meest authentieke, maar de best verkoopbare aspecten ervan voor het voetlicht komen.³⁴⁵ De economisering van de religieuze mediale markt uniformiseert dan het plurale karakter van de diverse religieuze tradities; veelheid wordt onder die druk gereduceerd tot meer van hetzelfde.³⁴⁶

We zagen dat van een gedeeltelijke desinstitutionalisering sprake is; ook de institutionele kerken en bewegingen geven vorm aan het gefragmenteerde religieuze veld. Deze gaan echter ook steeds meer van de mediale en individueel bereikbare wegen gebruikmaken om mensen te bereiken.³⁴⁷ Zo zien we dat een groot deel van de religieuze boekenmarkt wordt ingenomen door christelijk godsdienstige auteurs. De trend van verzelfstanding van de aanbieders (kerkelijk gebonden auteurs als Paul Tillich en Karl Rahner maken plaats voor bestsellerauteurs, die in eigen naam schrijven en verkopen als James Redfield en Dan Brown) neemt niet weg dat ook christelijke literatuur massaal verkocht wordt (bijvoorbeeld De Nieuwe Bijbelvertaling). Ook in de televisiewereld zien we dat dit medium aandacht heeft voor de nieuwe religiositeit (bijvoorbeeld de programma's van Char en Oprah Winfrey), maar dat ook de kerken hier mogelijkheden zien om hun geloofsgoed te verspreiden, bijvoorbeeld via de uitzending van godsdienstige activiteiten zoals kerkdiensten. En ook op het internet zien we dat dit medium niet alleen een weg is om individuen met alternatieve vormen van religiositeit in contact te brengen. Diverse kerken hebben hun websites en hun virtuele wegen om hun geloofsgoed te bemiddelen.

2.3.2. Mesoniveau: de religies

Niet alleen het religieuze veld ondergaat veranderingen. Ook de afzonderlijke religies veranderen omdat ze reageren op de uitdagingen van de maatschappelijke modernise-

³⁴⁴ Kronjee (2006) pag. 79.

³⁴⁵ Zie ook Hijmans (2006) pag. 122-125. Hijmans beschrijft de spiritualiteit van de Oprah Winfrey Shows, die wordt gekenmerkt door het streven naar 'empowerment'. De kijkers worden ertoe aangezet het beste uit zichzelf te halen, het leven in eigen hand te nemen en zelf de verbinding met anderen en het Hogere te realiseren. Hijmans zet uiteen dat de goeroes die in de talkshows het feilen van de moderne cultuur ter sprake brengen, niet aansloegen bij het grote publiek. Onder druk van de kijkcijfers heeft de show grote inhoudelijke concessies gedaan.

³⁴⁶ Boeve (1999) pag. 61.

³⁴⁷ Hellemans (2007a) pag. 183-185.

ring. Hellemans noemt organisatievorming en lekenopwaardering de belangrijkste tendensen die de modernisering van de religie op mesoniveau structureren.³⁴⁸

2.3.2.1. *Organisatievorming en flexibilisering*

Al voor de moderniteit was de rooms-katholieke kerk relatief goed georganiseerd. De wortels ervan liggen in de verwevenheid met het laat-Romeinse rijk.³⁴⁹ De middeleeuwen leidden tot een versterking van de pauselijke administratie en tot de ontwikkeling van kerkelijke wetgeving en rechtspraak voor de hele kerk.

In de vroegmoderne tijd worden de uitdagingen, onder meer vanuit de Reformatie, met de organisatievorming van contrareformatorische snit beantwoord: bisdommen worden opnieuw ingedeeld, bisschoppen en priesters krijgen met allerlei criteria en controles te maken. In deze fase wordt de kerk meer als organisatie uitgebouwd: als overkoepelend bouwwerk dat heel de religie aanstuurt. In het rooms-katholicisme komt het tot een verregaande identificatie tussen religie en kerkorganisatie.

De overgang naar de industriële moderniteit, na 1800, gaat gepaard met de verdere uitbouw van de katholieke kerk als een gecentraliseerde, vanuit Rome geleide organisatie die in toenemende mate de massa van de bevolking weet te binden en te mobiliseren. Het wordt een volkskerk met een aanhang die diepgaand op alle terreinen van het leven katholiek wordt gesocialiseerd en binnen diverse door de clerus geleide massaorganisaties wordt gemobiliseerd. Naast dat de kerk zich als organisatie uitbouwt en versterkt, ontwikkelen zich in de schoot van de kerk talloze organisaties en verenigingen. De kerk krijgt via deze nevenorganisaties een invloed op het vlak van de politiek, het onderwijs, etc., die zij voorheen niet, of niet in die mate bezat.³⁵⁰ Het ultramontaanse massakatholicisme dat sterk op Rome gericht was, is in haar nadruk op organisatievorming en massamobilisatie door en door industrieel modern. De externe dreiging die uitgaat van de als onchristelijk ervaren samenleving, leidt tot interne versterking: de rooms-katholieke kerk weet haar leden beter te organiseren en diepgaander te socialiseren dan ooit tevoren. Vanuit Rome is getracht de katholieke wereld te besturen en te romaniseren. De gelovigen zijn intensief gevormd, vanaf de wieg tot het graf en klerikaal begeleid, zowel in geloofszaken alsook in wereldlijke aangelegenheden.³⁵¹

De ontbinding van de industriële moderniteit na 1960 betekent het einde van deze formatie van rooms-katholicisme. In Nederland gaat dat op een eigen wijze.³⁵² Heel het kerkelijke bouwwerk dat op is gebouwd in de industriële moderniteit (het netwerk van voorgangers, devotionele verenigingen, sociale, culturele en politieke organisaties met hun sterk betrokken en gemobiliseerde aanhang) komt in grote moeilijkheden, of valt weg. Daarmee verdwijnt met de industriële moderniteit tevens het kerkelijke antwoord: de

³⁴⁸ Hellemans (2007a) pag. 124-128.

³⁴⁹ Hellemans (2007a) pag. 125.

³⁵⁰ Hellemans (2007a) pag. 163.

³⁵¹ Hellemans (2003) pag. 9-39.

³⁵² Zie Hellemans (2007a) pag. 157. Tot aan 1960 behoorde Nederland tot de meer kerkelijke landen van Europa. Dat is te verklaren vanuit de maatschappelijke marge waar de Nederlandse katholieken na de Reformatie naar waren verwezen. Met het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in 1853 begon de inhaalslag. Het succes daarvan (Nederlandse katholieken hadden de naam 'roomser dan de paus' te zijn) werd mede veroorzaakt door het maatschappelijk gemarginaliseerd zijn. Dat kwam tevens tot uitdrukking in de relatief kleine rooms-katholieke lekenelite. Dat heeft eraan bijgedragen dat de leiding van de katholieke organisaties voornamelijk in de handen van priesters is komen te liggen, hetgeen tot relatief volgzaame katholieken leidde. Zie Hellemans (2003) pag. 10.

kerkelijke subcultuur.³⁵³ Het leven wordt meer georganiseerd langs wegen die niet met de religie verweven zijn, terwijl zich daar tevens een vorm van flexibilisering in aftekent. Er is van een overgang sprake naar een kerkformatie, die meer op de geavanceerde moderniteit is toegesneden en die het karakter van een keuzekerk krijgt.³⁵⁴

We hebben gezien dat een grote toename ontstaat van religieuze alternatieven,³⁵⁵ terwijl van een trend sprake is naar een geïndividualiseerde religiositeit.³⁵⁶ Een en ander gaat gepaard met meer flexibiliteit. De flexibiliteit omvat a) de interne organisatie van de rooms-katholieke kerk, b) de binding vanuit de leden ten opzichte van de kerk en c) nieuwe wegen van binding vanuit de kerk.

Interne organisatie van de rooms-katholieke kerk

Voor wat het eerste betreft: de kerk blijft ook na 1960 grote aandacht houden voor de eigen organisatie. Op wereldschaal evolueert de kerk tot een multiculturele wereldkerk, die een nieuw evenwicht zoekt tussen de eenheid van het geheel en de veelheid van de diverse delen. In het Westen wordt ze een keuzekerk die een kleine kern intensief weet aan te spreken en een grotere groep meer sporadisch. Ze vormt niet meer het centrum van een katholieke submaatschappij, maar wordt een in geloofszaken gespecialiseerde organisatie. De op romaanse leest geschoeide uniformisering van het katholieke leven, maakt plaats voor een veelheid aan vormen en ideeën in de diverse continenten, landen en regio's.³⁵⁷ Overal ontstaat meer aandacht voor nationale en lokale accenten en groeit in vergelijking tot de verzuilde tijd meer afstand tot Rome.

De flexibilisering binnen het institutionele vlak³⁵⁸ tekent zich af in parochies, dekenaten en bisdommen waar het bezig zijn met vernieuwing en herstructurering een constante is geworden. Eigen eraan is het accent dat wordt verlegd naar een horizontale wijze van integratie in de kerkorganisatie. Bisdommen en ook parochies worden meer onderling met elkaar verbonden, terwijl de verticale en hiërarchische lijn zwakker wordt. De bisdommen worden meer uitgebreid; in het verlengde van Vaticanum II stijgt hun gewicht in bestuurlijk opzicht en in het actief aansturen en ondersteunen van het pastoraat. De dekenaten groeien uit tot een 'dicht bij de werkvloer' aansluitend bestuursniveau. Maar ook van de parochies stijgt de organisatiegraad, mede vanwege de toegenomen inzet van leken en de ermee gepaard gaande participatieve besluitvorming. Er tekent zich een

³⁵³ Hellemans (2007a) pag. 153-154.

³⁵⁴ Hellemans (2003) pag. 12. Daarin is de rol van het Nederlandseatholicisme veranderd; van volgend is het koploper geworden. Voorbeelden van het catholicisme in Nederland zijn bijvoorbeeld de Nieuwe Katechismus van 1966 en het Nederlands pastoraal concilie tussen 1966 en 1970. Hellemans vermoedt, dat het enthousiasme en de euforie van het kerkelijke middenveld en de elite om aan kerkverandering mee te werken en vorm te geven (zo'n 10000 gespreksgroepen gingen het gesprek aan over de toekomst van de kerk), van eenzelfde 'mobiliseerbaarheid' blijkt geeft die eerder onder het banier van de katholieke traditie en emancipatie werd uitgedrukt. De euforie maakt na 1970 plaats voor polarisatie tussen progressieve en behoudende katholieken en na die tijd verkeert het catholicisme in een vrije val en evolueert het naar een minderheidskerk.

³⁵⁵ De rooms-katholieke kerk heeft een groot aantal organisaties in haar schoot tot ontwikkeling doen komen. Dat geldt ook voor bijvoorbeeld New Age. De rooms katholieke kerk is daarnaast ook zelf sterk als organisatie vormgegeven. Dat is in New Age niet het geval; het kenmerkt New Age dat het een veld van organisaties, bewegingen, plaatsen en individuen is, met in elkaar overlopende ideeën, terwijl het niet zelf als organisatie of beweging is gestructureerd. Zie Hellemans (2007a) pag. 181.

³⁵⁶ Hier komen we nog nader op terug.

³⁵⁷ Hellemans (2007a) pag. 189.

³⁵⁸ Hellemans (2007a) pag. 198.

algehele toename van de kerkelijke organisatie af, die door flexibilisering en door horizontalisering wordt gekenmerkt.³⁵⁹

Binding vanuit de leden ten opzichte van de kerk

Ook de binding vanuit de leden ten opzichte van de kerk is flexibeler.

In de eerste plaats zien we, dat het grootste deel (55 procent) van de Nederlandse bevolking zich met het christendom verwant voelt, maar dat zich dat niet uitdrukt in binding aan de kerk of deelname aan kerkelijke activiteiten. Het gaat om een verwantschap met het christendom in haar doorwerking op de cultuur. Het christendom wordt van belang geacht als moreel ankerpunt: bij het behoud en het funderen van waarden en normen in de maatschappij en in de aandacht voor de zwakke groepen. Het kerkgebouw mag blijven staan: niet alleen vanwege de religieuze waarde maar omdat het als moreel baken symbool staat voor de culturele identiteit van dorp of wijk.³⁶⁰ Het christendom is vervolgens belangrijk voor de maatschappij vanwege het rituele repertoire. Op scharniermomenten of breekpunten in het maatschappelijke leven (rampen, zinloos geweld, de dood van een idool, binnen het koningshuis) en in het persoonlijke leven (rond geboorte, relatievorming en dood: 'Rent a Priest') wordt op het rituele repertoire van (onder meer) het christendom een beroep gedaan.³⁶¹

Een tweede aspect van flexibilisering vormt het geloof, zonder dat van kerkelijke participatie sprake is. Omdat het aantal mensen dat zich gelovig noemt groter is dan het aantal mensen dat zich kerkelijk noemt, is een uiteengroeien van de individuele en de institutionele religie te constateren. Deze ontwikkeling leidde wel tot geruststelling: de voortgang van het persoonlijke geloof, waar het uiteindelijk in het kerkelijke leven om gaat, leek zonder kerkelijkheid doorgang te vinden.³⁶² De laatste gegevens wijzen echter uit, dat minder mensen, nu zo'n 60 procent, zichzelf gelovig noemen: met de kerkelijkheid neemt ook het gelovig zijn af.³⁶³ Daarnaast wordt het duidelijker, dat het geloof van buitenkerkelijken inhoudelijk sterk afwijkt van het geloof zoals de kerkleden dat omschrijven, en van dat wat de kerken in het algemeen onder geloof verstaan.³⁶⁴ Buitenkerkelijken, voor zover zij zichzelf als gelovig beschouwen, hangen over het algemeen meer niet-godsdienstige of immanente overtuigingen aan terwijl kerkelijke gelovigen over het algemeen een transcendent-godsdienstig geloof aanhangen.³⁶⁵ Er tekent zich naast het numerieke aspect ook een sterke inhoudelijke samenhang af tussen kerkelijkheid en gelovig zijn³⁶⁶, hoewel dit uiteraard niet samenvalt.

Het derde is dat de gegroeide afstand tot de kerk niet tot een spectaculaire groei van andere vormen van religieuze of niet-religieuze binding heeft geleid. Met het humanis-

³⁵⁹ Hellemans (2003) pag. 20-22.

³⁶⁰ Bernts (2007) pag. 109-114.

³⁶¹ Versteeg (2007) pag. 40. Versteeg brengt naar voren dat hier van rituele innovatie sprake is: in de seculiere ruimte ontstaan nieuwe rituele vormen die naar religieuze tradities verwijzen, maar die er niet door worden begrensd en die in dat opzicht autonoom zijn.

³⁶² Dekker (2007) pag. 53.

³⁶³ Dekker (2007) pag. 51.

³⁶⁴ Dekker (2007) pag. 54.

³⁶⁵ Dekker (2007) pag. 64-66.

³⁶⁶ Hellemans (2007a) pag. 156, introduceert de term 'longing without belonging'. Meer dan het gangbare 'believing without belonging' maakt deze term helder, dat hier niet zozeer het geloven zonder binding in het geding is, als wel het verlangen om te geloven. Zo'n verlangen is in de regel gericht op een onbestemd 'iets' waar geen christelijke interpretatie aan verbonden wordt.

me, dat voor Nederlanders de tweede levensbeschouwelijke stroming is, voelt slechts 10 procent zich verwant, en New Age wordt door slechts door 2 procent genoemd. Wat opvalt is de groei van de groep die zich met geen enkele stroming verwant voelt: 24 procent van de Nederlanders.³⁶⁷ Deze groei in niet-binding treedt zowel op religieus vlak op (het WRR spreekt over de toename van de groep van ongebonden spirituelen³⁶⁸) en op niet-religieus vlak (het WRR rapport noemt hier de groei van de groep niet-religieuze niet-humanisten).³⁶⁹

Het vierde aspect is de vermindering in binding die waar te nemen is in de afkalving van het aantal kerkleden. Het rapport *God in Nederland* wijst uit dat ongeveer 40 procent van de Nederlanders zichzelf als kerkelijk beschouwt.³⁷⁰ Omdat dit ledenbestand sterk is vergrijsd, is in de nabije toekomst verdere terugval te verwachten.³⁷¹ Bij het kleinere aantal kerkleden is daarnaast van een verminderde binding sprake: ook kerkleden gaan bijvoorbeeld minder vaak naar de kerk (katholieke kerkleden kerken minder dan protestante kerkleden). Ook de kerkgang bij hoogtijdagen neemt af, net zoals het aantal kerkelijke huwelijken en dopen. Uitvaarten blijven op peil, evenals het aantal katholiek gedoopten dat de eerste communie doet.³⁷² De helft van de kerkleden voelt zich niet of slechts losjes met hun kerk verbonden (katholieken voelen zich minder met hun kerk verbonden dan protestanten). Voor raad bij gewetensproblemen gaat een minderheid van de kerkelijken naar een dominee of pastor (katholieken doen dit het minst). En het geloof van kerkelijken valt niet samen met het geloof van de kerk; een aantal geloofswaarheden worden niet meer, of slechts in afgezwakte vorm aanvaard. De band tussen de rooms-katholieke kerk en haar leden is relatief zwak.³⁷³

Vanuit de leden gezien krijgt de binding een meer fluïde, partieel karakter. De kerk wordt meer als faciliterend, dienstverlenend instituut benaderd en op haar vermogen bevraagd om aan de vraag naar geloof, zin, ritueel, etc., tegemoet te komen, die uit het eigen leven voortkomt. In de BAT (believing apart together) relatie³⁷⁴ die de leden met de kerk aangaan, vervalt een deel van het gezamenlijke karakter van het geloofsleven. De kerkelijke religie krijgt daarmee als vanzelf het karakter van een kwetsbaar en passeerbaar dienstverlenend instituut.³⁷⁵ Het vanzelfsprekende en betrokken lidmaatschap maakt plaats voor het kritisch consument zijn. De binding met de kerkelijke gemeenschap neemt wisselende en tijdelijke vormen aan. Het individuele religieuze verlangen wordt niet alleen gevoed door een groep; internet, boeken en tijdschriften nemen een belangrijke plaats in. Mensen zijn minder bereid zich voor langere tijd vast te leggen, laten zich leiden door hun persoonlijke interesse en actuele agenda, en maken een eigen overwe-

³⁶⁷ Dekker (2007) pag. 68-69.

³⁶⁸ Kronjee en Lampert (2006) pag. 184. Het gaat hier om een groep van 26 procent van de bevolking waar de ietsisten, de soloreligieuzen, de witte heksen, de pendelaars en de tarotkaartleggers deel van uitmaken. Deze groep scoort hoog op transcendentie, zelfbeschikking, pragmatiek, verantwoordelijkheid, empathie, intuïtie en harmonie.

³⁶⁹ Kronjee en Lampert (2006) pag. 180-182. Het gaat hier om een groep van 18 procent 'ontevredenen' die zegt nergens in te geloven, die hoog scoort op nihilisme, hedonisme, die laag tolerant is, die zelfbeschikking koestert en die weinig betrokken is bij de samenleving (buitenstaanders).

³⁷⁰ Dat komt overeen met het percentage mensen dat transcendent godsdienstig gelooft.

³⁷¹ Dekker (2007) pag. 13-75.

³⁷² De Groot (2006a) pag. 157.

³⁷³ Dekker (2007) pag. 70.

³⁷⁴ De Hart (2007) pag. 118-119.

³⁷⁵ Hellemans (2007a) pag. 199.

ging of de kosten en de baten tegen elkaar opwegen. De Hart³⁷⁶ spreekt van spirituele nomaden die tussen verschillende pleisterplaatsen reizen en putten uit diverse religieuze bronnen.

Nieuwe wegen van binding vanuit de kerk

Tot slot tekent zich flexibilisering af van het kerkelijke aanbod. Er ontstaan andere, meer fluïde vormen van kerk-zijn. Eigen aan de *liquid church* is de individueel gekozen participatie, het in principe mogelijk tijdelijke, of incidentele karakter van de binding, en de aandacht voor de individuele beleving. Tegelijkertijd zijn de binding aan de traditie, de sociale vormgeving in (internationale) netwerken en het bevorderen van solidariteit kenmerkend: de binding aan de religie krijgt vorm onder de condities van de geavanceerde moderniteit.³⁷⁷

Als fluïde vormen van kerk gelden in de eerste plaats de godsdienstige events (het CRK, de Katholieke Jongerendagen, de Katholieke Charismatische Beweging). Daarnaast zijn er meer duurzame godsdienstige netwerken (onder andere Katholieke Charismatische Vernieuwing met honderden gebedsgroepen, Focolare, Opus Dei, Marriage Encounter groepen, Werkgroep Katholieke Jongeren, de Small Church Communities en de religieuze bewegingen die verbonden zijn aan een orde of congregatie, de Ark-gemeenschap, Sant'Egidio). Maar ook mediale en virtuele wegen om mensen te bereiken vallen eronder.³⁷⁸

Eigen aan deze vormen van kerk zijn, is de relativisering van het gericht zijn op het parochiemodel; het zijn eigen vormen van kerk-zijn. Dat betekent overigens niet, dat deze fluïde vormen zonder betekenis blijven voor de parochie. De SCC's bijvoorbeeld³⁷⁹ hebben in hun opzet een functie in het kader van de revitalisering van de parochie. Het deelnemen aan Marriage Encounter leidt soms tot participatie aan de parochiële huwelijksvoorbereiding.³⁸⁰ En virtuele vormen van geloofsgesprek kunnen duidelijk de intentie hebben aanvullend te zijn op traditionele vormen van gelovige binding.

2.3.2.2. Lekenopwaardering

Een tweede verandering die de religieuze modernisering op mesoniveau kenmerkt, betreft de gewijzigde relatie tussen de religieuze specialisten en de leken.³⁸¹ Het onderscheid daartussen wordt genivelleerd. Dat komt omdat het religieus specialist zijn (priester, monnik, theoloog) meer dan in de prémoderne tijd een zaak van individuele roeping en beroepskeuze wordt en minder verweven is met familie of klassengebonden patronen. Ook de clerus vormt geen eigen stand meer met speciale privileges. Daarnaast en ermee

³⁷⁶ De Hart (2007) pag. 185-190.

³⁷⁷ De Groot (2006a) pag. 157.

³⁷⁸ De Groot (2006b) pag. 14-42, noemt het mediapastoraat een voorbeeld van fluïd church. Hij signaleert dat het mediapastoraat in de beleving van de kijkers niet als concurrerend, maar als aanvulling op de *solid church* wordt ervaren. Zie ook Maas en Elshof (2006) pag. 43-69 en Elshof en Maas (2006) pag. 70-91. Het gaat om een binding met de traditie op 'individuele maat' die een vervolg kan krijgen in zielzorg en in catechese. Ook een website rondom geloofsopleiding, die de individuele of in parochieverband gebruikte vormen van geloofsopleiding ondersteunt, kan als zodanig worden beschouwd.

³⁷⁹ Baranowski (1996).

³⁸⁰ De Groot (2006a) pag. 161.

³⁸¹ Hellemans (2007a) pag. 128-131.

gepaard gaand verschuift de positie van de leek; de moderniteit verhoogt de status van de leek. In toenemende mate wordt van de leek een eigen inzet op religieus vlak verwacht. Het proces van de opwaardering van leken start reeds in de middeleeuwen en wordt verder aangemoedigd op het concilie van Trente: de contrareformatie besteedt grote aandacht aan catechismussen voor het volk en aan betere opleidingen van priesters met het oog op de kwaliteit van de pastorale begeleiding van de leken. Ze bereikt haar hoogtepunt/eindpunt in de periode 1850-1960: via de rooms-katholieke subcultuur wordt de leek gemodelleerd tot een strijdbare en volgzame gelovige. De meer actieve inzet van de leek in de rooms-katholieke subcultuur wordt door de kerk toegejuicht. Deze inzet valt onder de controle van de clerus, die zichzelf als herder ziet met een grote verantwoordelijkheid voor de aan hen door God toevertrouwde kudde schapen. Dat neemt echter niet weg, dat leken tot een meer actieve wijze van integratie in het kerkelijke leven worden gestimuleerd.

Na 1960 emanciperen de leken uit deze klerikale bevoogding.³⁸² Een omslagpunt daarin vormt de kerkelijke theologie, die vanaf Vaticanum II de lijn van de opwaardering van de leek verder uitwerkt, onder meer in het grotere gewicht dat wordt toegekend aan het algemeen priesterschap van de gelovigen, in het nieuwe kerkelijke wetboek dat de parochie als een plaatselijke geloofsgemeenschap definieert en niet meer als het beneficium van de pastoor. Naast de verschuiving in de theologische visie op de verhouding ambt en leek, verschuift ook de verhouding daartussen in het pastorale werk. Het werk in de parochies op bestuurlijk en pastoraal vlak, wordt meer en meer gedragen door vrijwilligers. De betere scholing van leken speelt daar een rol in, naast het gebrek aan pastores.³⁸³ Leken worden in de theologie en in de pastorale praktijk systematischer en gelijkwaardiger in de religie betrokken. De herder-schaap metafoor is niet langer van toepassing. De leek is niet meer in te passen in een discours dat de herderlijke zorg en verantwoordelijkheid voor een kudde benadrukt. Zowel vanuit theologisch perspectief, alsook vanuit praktisch oogpunt is de leek geen object meer dat zich laat sturen en gezeggen. Naar de kerkleiding treedt de leek meer individueel en zelfbewust op; de priester is niet meer zozeer een meerdere naar wie moet worden geluisterd, als wel een pastorale professional met wie wordt gesproken. De vroegere schapen zijn verantwoordelijke dragers van pastoraat geworden en individuele afnemers van pastorale dienstverlening 'op maat'; de vroegere bevoogdende herders evolueren naar overvraagde dienstverleners.³⁸⁴

2.3.3. Microniveau: individuele religiositeit

Op het microniveau gaat het om twee tendensen: religieuze individualisering en zoekgedrag.

2.3.3.1. Religieuze individualisering

Op microniveau is van de ontwikkeling van een individuele religiositeit sprake. Nu is het eigen aan het christendom, om aan het individuele geloof relatief grote waarde toe te kennen. In wisselende mate en uitingsvormen hebben verinnerlijking (de innerlijke houding, het persoonlijke geloof en het eigen ethische besef) en de ermee gepaard gaan-

³⁸² Hellemans (2003) pag. 16-17 en 22-23.

³⁸³ Bernts (1997) pag. 77-79.

³⁸⁴ Bischops (2003) pag. 61-83.

de individualisering een zeker gewicht gehad; lang voor de moderniteit³⁸⁵ en in de moderne tijd.³⁸⁶ In de industriële moderniteit zagen we dat de kerk ernaar streefde, dat individuele religiositeit in hoge mate overeenkwam met de kerkelijk voorgeschreven religiositeit, en ook dat dit niet helemaal samenviel.³⁸⁷

In de geavanceerde moderniteit wordt individualisering het kernwoord, en daarin tekent zich een ambivalentie af. De toegenomen individuele vrijheid en verplichting om de diverse handelingsgebieden op een eigen wijze en in het leven te integreren (de keuzebiografie waarbij van losmaking uit traditionele banden sprake is) brengt namelijk risico en onzekerheid met zich mee: van de mogelijkheid van het nemen van de foute beslissing tot aan de ervaring van het niet-beheersbare van het leven. Voor het onbeheersbare en het risicovolle van het bestaan, wordt het individu in toenemende mate zelf verantwoordelijk gesteld.³⁸⁸

De belangstelling voor religie is te beschouwen als een antwoord op het gegeven dat mensen zich overvraagd kunnen voelen als zij, conform de moderne culturele norm, zelf verantwoordelijk zijn voor de realisatie van een goed en gelukkig leven.³⁸⁹ In de religie drukt zich het verlangen uit naar een geïntegreerd leven; naar samenhang en verbondenheid met iets dat overschrijdt.³⁹⁰ Religie komt daarmee in beeld als een verschijnsel dat voortkomt uit de geïndividualiseerde, zakelijke, gedifferentieerde wereld met zijn voortdurende ambivalenties en risico's.³⁹¹ De geavanceerde moderniteit jaagt het religieuze verlangen sterker dan ooit aan.³⁹² Zoals het verlangen naar religie samenhangt met de moderniteit, zo krijgt het individuele religieus zijn ook vorm onder de condities van de moderniteit. Op het microniveau is van religieuze individualisering sprake. Eigen daaraan is dat de individuele persoon het middelpunt vormt: het individu maakt een keuze

³⁸⁵ Hellemans (2007a) pag. 56-67, verheldert dat de individualisering met het accent op innerlijke houding en geloof, het mogelijk maakt dat mensen van een religie lid worden, terwijl ze niet tot het volk of de cultuur van de stichter van die religie behoren. Naast de transcendentalisering en de institutionalisering verklaart de individualisering de immense, wereldhistorische invloed van onder meer het christendom.

³⁸⁶ Hellemans (2007a) pag. 132-133. De reformatie gaf in de 16^{de} eeuw al een veel grotere plaats aan het individu dan het middeleeuwse christendom deed.

³⁸⁷ Hellemans (2007b) pag. 100. Er zijn steeds ook 'andere katholieken' geweest; dat nuanceert het beeld van de brede en algemene overeenstemming op religieus vlak.

³⁸⁸ Borgman (2006a) pag. 49.

³⁸⁹ Borgman (2006b) pag. 327.

³⁹⁰ Vroom (2006) pag. 24-27. Het leven omvat aspecten die tot een openheid voor religie leiden. Het gaat bijvoorbeeld om de ervaringen van de eindigheid van het bestaan, van verantwoordelijkheid en falen, van beleving van het goede (geluk, vrede, zin), van het ontvangen van inzicht en van kwaad en lijden. Vroom distantieert zich van de term 'religion making characteristics', omdat deze term suggereert dat religie projectie is; het product van de menselijke behoefte aan zelfoverschrijding. Hij wil aangeven dat de genoemde existentiële ervaringen de menselijke openheid verklaren voor de religie; zij verklaren niet de religie als zodanig.

³⁹¹ Hellemans spreekt over het religiogene karakter van de moderniteit, waarmee hij voor wat betreft het microniveau, doelt op het individu dat op zichzelf wordt teruggeworpen en vanuit het de geïndividualiseerde context naar heil en vrede verlangt. Hellemans (2007a) pag. 139.

³⁹² Van Harskamp (2000) pag. 107-108. Hij spreekt van 'religiositeitsproducerende factoren', in plaats van 'religieproducerende factoren', waarmee hij net als Vroom doet, het verlangen naar religie verklaart en niet de religie als zodanig als product van menselijk verlangen neerzet. Net als bij Vroom omvat bij Van Harskamp de term religie zowel de godsdienstige, alsook de niet-godsdienstige religie. Van Harskamp meent dat zowel in godsdienstige (hij noemt het evangelicalisme), alsook in niet-godsdienstige religiositeit (hij gaat in op New Age) het door de moderniteit aangejaagde religieuze verlangen tot uitdrukking komt.

die minder door traditionele banden wordt bepaald, uit een pluraal aanbod van religieuze inhoud en praktijken.³⁹³

Religieuze individualisering drukt zich in alle mogelijke religieuze opties uit:³⁹⁴ het individu kan afscheid nemen van de religie van de jeugd, of ermee vertrouwd blijven. Het kan er sporadisch een beroep op doen, bijvoorbeeld om belangrijke levensmomenten te markeren of betrokken lidmaat te blijven. Het individu kan lid worden van een andere religieuze gemeenschap, beweging of sekte, en religieus gaan zwerven. Het individu kan distantie in acht nemen ten aanzien van de religie, maar zich ook volledig overgeven aan een bepaalde religie en haar officiële interpretatie. In al deze opties drukt zich uit dat het individu verantwoordelijk is geworden voor de eigen biografie, ook op religieus vlak.³⁹⁵

2.3.3.2. *Religieus zoekgedrag*

Vanwege de veranderde verhouding tot het religieuze instituut (niet de verwachtingen van het instituut, maar de individuele vraag op religieus vlak aan kerk, beweging of sekte gaat de centrale plaats innemen) is het individu een hele of halve buitenstaander geworden; iemand die principieel ontheemd is. Hellemans spreekt van chronisch zoekgedrag dat zich bij mensen aftekent: bij mensen die zwak religieus geïnteresseerd zijn, bij mensen die sterk in religie geïnteresseerd zijn, bij onkerkelijke en bij kerkelijke mensen. Zowel de spirituele zoekers, alsook degenen die behoren tot de kerkelijke achterban zijn op zoek naar een religieus thuis. Men voelt zich min of meer thuis in de eigen kerk, verandert van parochie of gemeente, verdiept zich verder in aspecten van de eigen traditie, of neemt meer of minder intensief kennis van andere religies.³⁹⁶ Het chronische zoekgedrag kan niet worden beschouwd als een teken van een diepere of meer authentieke religiositeit, noch van een groter disfunctioneren van de religieuze instituties. Zoekgedrag kenmerkt de huidige religiositeit.³⁹⁷

Het religieuze zoekgedrag wordt allereerst gekenmerkt door het vertrekpunt van het eigen leven, en in het verlengde daarvan de individuele vormgeving.³⁹⁸ Vindplaats voor religieuze openheid is de eigen biografie. Een tweede kenmerk is het dynamische karakter: religie wordt opgevat als een dynamisch proces, niet als een afgerond geheel van geloofswaarheden en vaste zekerheden.³⁹⁹ Het individu moet zelf bijeenzoeken wat voor het eigen leven van waarde is, waarbij uit allerlei tradities geput kan worden. In deze eclectische benadering, dat het derde kenmerk is, worden scheidslijnen tussen tradities overschreden;⁴⁰⁰ er wordt uit diverse religies en levensbeschouwelijke kaders geput. Er is sprake van een bricolage van religieuze elementen die gaandeweg de levensweg kunnen

³⁹³ Hellemans benadrukt dat de individuele religiositeit sterker sociaal gevormd wordt dan het individu zich realiseert. Hij noemt tijdsgeest, organisaties, markten, media en modes als beïnvloedende factoren. Hellemans (2007a) pag. 178,180.

³⁹⁴ Hellemans (2007a) pag. 133.

³⁹⁵ Wissink (2007) pag. 112-113.

³⁹⁶ Hellemans (2007b) pag. 101. De Hart (2007) pag. 164, 167 en 185. De meeste nieuwe spirituelen zijn gelovige buitenkerkelijken (gelovig op de immanente, niet-traditioneel godsdienstige wijze). Onder hen bevinden zich ook de nodige kerkleden.

³⁹⁷ Hellemans (2007a) pag. 177 en (2007b) pag. 101.

³⁹⁸ Zie De Hart (2007) pag. 187. De neiging om in collectief verband er vorm aan te geven is relatief gering. Religie klinkt in pianissimo en is minder hoorbaar en herkenbaar voor buitenstanders.

³⁹⁹ De Hart (2007) pag. 125. Dit besef wordt door kerkelijke en onkerkelijke mensen breed gedragen.

⁴⁰⁰ De Hart (2007) pag. 125.

verschuiven of veranderen,⁴⁰¹ waarbij tevens de betekenis los kan worden gemaakt van de oorspronkelijke religieuze betekenisverlening.

Het vierde kenmerk is de aandacht voor de subjectieve beleving. Het geloof in een objectieve waarheid die voor ieder zou gelden, heeft breed plaats gemaakt voor een besef van de unieke waarde van de eigen ervaringen en gevoelens: wat waar is, is innerlijk te ervaren.⁴⁰² Niet het gehoorzamen aan een hogere autoriteit, maar het ontwikkelen van de eigen autoriteit is het doel.⁴⁰³ De weg naar binnen is belangrijk; de speurtocht naar het heilige in het eigen innerlijk.⁴⁰⁴ De subjectiviteit betekent een afwijzing van een “leven als” (een leven volgens externe verwachtingen) en een toewending naar een “subjectief leven” (een leven vanuit het eigen innerlijk).⁴⁰⁵

⁴⁰¹ De Hart (2007) pag. 127 en 189. De Hart spreekt van de modularisering en van afkoppeling. Zie ook Maas en Ziebertz (1997) pag. 395.

⁴⁰² De Hart (2007) pag. 129. Dit is een besef dat door kerkelijke en buitenkerkelijke mensen breed gedragen wordt.

⁴⁰³ Deze subjectieve wending die distantie ten opzichte van de kerkelijke religie tot uitdrukking brengt, wordt ook verstaan als reactie op de kerkelijke religie en wel met name op de ervaring dat de godsdienst het individu als onmondig object van pastorale zorg benadert, terwijl de cultuur om individuele mondigheid vraagt. Het loskomen uit de kerkelijke kaders heeft de kleur van bevrijding. Zie Berger (1976) pag. 10. Zie ook Roes (1994) pag. 44-45. Een bepaalde benadering van het geloof binnen de kerken (Vroom onderscheidt een rationalistische, een moralistische, een intellectualistische en een irrationalistische variant (Vroom (2006) pag. 31-56) heeft bijgedragen aan de verwaarlozing binnen de godsdienst van de beleving van relatie en van de ervaring met het goddelijke verbonden te zijn. Zie ook Aarnink (1992) pag. 27-31. Zie verder Van de Donk en Plum (2006) pag. 32-33.

⁴⁰⁴ De groeiende aandacht voor de mystieke traditie en voor een mystagogische benadering, ligt in de lijn van de hogere waardering van de ervaringsdimensie, alsook van een democratisering van deze aspecten van de religie; het krijgt een plaats in het alledaagse leven. Zie De Hart (2007) pag. 186 en Van Campen (2002) pag. 281-310.

⁴⁰⁵ Deze beschrijving van de subjectieve wending volgt Heelas en Woodhead (2005). Heelas en Woodhead maken onderscheid tussen spiritualiteit (de autonome en authentieke beweging van binnen uit) en religie (de heteronome, van buiten af opleggende variant). Dat doe ik niet op voorhand. Ik houd in de eerste plaats de mogelijkheid open dat aandacht voor het eigen innerlijk, voor beleving en gevoel, ook in religies of in godsdiensten als waardevol geldt. Vervolgens meen ik, dat niet op voorhand mag worden uitgesloten, dat ook de spiritualiteit die wordt waargenomen als een beweging van binnen uit, geënt is op een objectief kader. Luckmann (1991) pag. 151-158 meent dat de moderne cultuur aan de individuele autonomie (zelfverwerkelijking en zelfexpressie) een sacrale status geeft en dat van sacralisering van het individu sprake is. Over zo'n tendens wordt verschillend geoordeeld. Een negatief oordeel valt te beluisteren in de term 'zelfreligie', waarvan sprake zou zijn in religieus-therapeutische praktijken als daar het idee overheerst, dat het autonome individu tot alles in staat is, als het maar over voldoende vrijheid beschikt om zich te ontplooien. Dit wordt geëvalueerd als een doorgeslagen autonomiestreven dat blind maakt voor de invloed van anderen, dat leidt tot almachtsfantasieën en dat het moeilijker maakt om zin te geven aan, of zin te vinden in de beperkingen van het bestaan. De subjectivering leidt tot narcisme en tot een gerichtheid op alleen het eigen leven. Zie Elchardus en Lauwers (2000) pag. 330-349. Zie verder Elchardus en Siongers (2001) pag. 35-74. Dit negatieve oordeel wordt bestreden door Heelas en Woodhead. Zij menen dat de zelfspiritualiteit en de emancipatie van het individu die daaruit blijkt, een voedingsbodem vormt voor betere relaties en voor maatschappelijke betrokkenheid.

Een vergelijkbare discussie is die rondom de vraag naar de sociale dimensie van de nieuwe religiositeit. Gerard Dekker (Trouw 27-10-2007) bijvoorbeeld, meent dat de met de institutionele godsdienst verbonden religiositeit een doorwerking heeft op het sociale domein en op de wereld gericht is. De nieuwe spiritualiteit daarentegen richt de mens op zichzelf, zo meent hij. Anderen brengen daartegen in, dat liefde voor zichzelf en aandacht voor het eigen innerlijk, noodzakelijk voorafgaat aan het naar buiten toe en op anderen gericht zijn. Veel mensen (met name vrouwen) in hulpverlenende beroepen ervaren de nieuwe spiritualiteit als een motor die hen tot sociale bewogenheid aanzet en kwalificeert. De Hart (2007) pag. 166 signaleert bij de nieuwe spirituelen een maatschappijbetrokken houding. Deze betrokkenheid krijgt echter meer individueel dan collectief en institutioneel vorm.

Een vijfde aspect is het selectieve karakter van de selectie. De individuele zoektocht naar wat van de religie een plaats kan krijgen binnen het eigen leven, lijkt vooral uit te monden in het vinden van de vrolijke, bemoedigende, beloftevolle en optimistische kanten van de religie. Opvattingen die de mens als zondig en zwak wezen voorstellen, dat leeft van de genade Gods, over de beperktheid van de mens en het menselijk leven, over zondigheid, hel en verdoemenis, worden niet 'gekozen'. Er ontstaat een soort knuffelspiritualiteit; mensen kiezen een religieus pretpakket,⁴⁰⁶ eventueel aangevuld met inzichten uit andere religieuze kaders.⁴⁰⁷

Ook uit buitenchristelijke bronnen worden met name de positieve en optimistische elementen en accenten gezocht, die vooral de menselijke mogelijkheden benadrukken. Zowel het magische denken,⁴⁰⁸ alsook een holistische benadering, worden gekenmerkt door het vertrouwen in het vermogen van de mens⁴⁰⁹ om bij te dragen aan groei en verlossing of deze te realiseren.

⁴⁰⁶ De Hart (2007) pag. 179-180.

⁴⁰⁷ Een probleem bij de eclectische omgang met de godsdienst kan zijn dat de godsdienst een functie wordt van de individuele zelfexpressie. Niet betekenissen staan centraal maar de effecten. Zo'n bricolerende omgang miskent het wezen van de godsdienst; de overgave aan en het gegrepen zijn door God. Zie bijvoorbeeld De Dijn (2006) pag. 30. Een vergelijkbare zorg verwoordt Post met betrekking tot het ritueel: hij stelt vragen bij de verwijzende en overstijgende kwaliteit van een groot deel van de huidige overvloed aan individuele en bedachte rituelen. Post (2003) pag. 24. Zie ook Lukken (1999). Lukken onderscheidt presentatieve en discursieve elementen van het ritueel (pag. 28 e.v.) en bespreekt de relatie tussen mythe en rite (pag. 56 e.v.). Naar aanleiding van dit onderscheid is de vraag relevant naar de rol van het gesproken woord in de explicitering van de betekenis van het ritueel. Post, Immink en Boeve buigen zich hier elk op een eigen wijze over. Post (2003) pag. 24. Boeve (2003a) pag. 31-48. Immink (2003) pag. 49-63.

⁴⁰⁸ De Hart (2007) pag. 158. Het magische denken omvat het geloof in de beginselen van de astrologie, in helderziendheid, in spiritistische mediums die met de doden kunnen communiceren, en dat bepaalde getallen of objecten geluk brengen. Zie ook De Hart (2007) pag. 185. Zie verder Jespers (2007) pag. 125-144. Jespers geeft aan dat als tak van New Age, zich een paramarkt ontwikkelt, waar christelijke voorstellingen met oosterse ideeën en exotische visies worden verbonden en waar langs de weg van een medium naar oplossing van lichamelijke of geestelijke problemen wordt gezocht. Anders dan in New Age is het wereldbeeld minder holistisch en meer vaag dualistisch. Ook ligt de nadruk minder dan bij New Age op spirituele groei en meer op het verlangen naar directe genezing via een medium. Het vertoont meer volksreligieuze trekken.

⁴⁰⁹ De holistische benadering belijdt dat alles tot in de kern met elkaar verbonden is. Het universum wordt gezien als een harmonisch, ondeelbaar geheel, bijeengehouden door een psycho-kosmische energie. Van Harskamp (2001) pag. 116-124. Deze goddelijke energie, oerkracht, levensbron, of wereldziel, fundeert de werkelijkheid en manifesteert zich daarin. Zie Pontifical Council for Culture/Pontifical Council for Interreligious Dialogue (2003) par. 2.3.4.2.

In New Age speelt de christelijke opvatting van het onderscheid tussen God en mens, van historiciteit en heilsgeschiedenis geen rol. Er is daarentegen een besef dat God en mens ten diepste één zijn. Zie Hanegraaff (1997) pag. 5. Zoals de kosmos ongeschapen en goddelijk is, zo is ook het menselijk leven opgenomen in de cyclus van leven, dood en wedergeboorte. Omdat de mens ten diepste, innerlijk met het goddelijke verbonden is, is relativisering van de subjectiviteit niet wenselijk. Mensen zijn in wezen goed, elk mens heeft een goddelijke kern en de mogelijkheid om deel te hebben aan een groter kosmisch geheel. Diverse trainingen en technieken kunnen de mens helpen bij het zoeken naar de kennis over, en de harmonie met het goddelijke in de kosmos en in de mens zelf. Het leven is een groeiproces, waarin de mens zijn eigen wereld schept. Hij creëert als het ware telkens weer nieuwe mogelijkheden, al dan niet in meer levens, om te groeien in de richting van een kosmisch bewustzijn. Zie Pontifical Council for Culture/Pontifical Council for Interreligious Dialogue (2003) par. 2.3.4.1. Menselijke verlossing heeft betrekking op een individuele en spirituele weg, een groeiproces van losmaking van het historische en het materiële. Zie Heelas (1996b) pag. 225-226. In deze evolutionaire opvatting is geen plaats voor kwaad en zonde, slechts voor onvolmaakte kennis. Het kwaad, zonde en schuld bestaan niet; het is het gelóóf in hun bestaan waardoor mensen van hun goddelijke bestemming worden afgehouden. Een oordelende houding leidt tot angst en is negatief; het blokkeert een positieve houding die gericht is op groei. Hanegraaff (1996) pag. 290-295. Menselijke verlossing is een individueel, spiritueel, a-historisch en dematerieel proces.

Het zesde aspect is dat meer in het alledaagse leven wordt gezocht: ook situaties en belevenissen buiten de traditionele sfeer fungeren als inspiratiebron.⁴¹⁰ Het heilige maakt deel uit van het alledaagse; het is de ervaring van diepte of heelheid die door kan breken in de alledaagse werkelijkheid.⁴¹¹ Allerlei gewone belevenissen en situaties (de natuur, muziek, een confrontatie met jezelf) kunnen tot spirituele of mystieke ervaringen leiden. Dat kan met ontmythologiseren en transcendentieverlies gepaard gaan, bijvoorbeeld in de beleving van het wonder (dat kan profaniseren: goed weggelaten bij een verkeersongeluk, de geboorte van een kind) en in het gebed dat de kleur kan krijgen van psychosynthese: meditatie, zelfbezinning.⁴¹² Ook het ritueel krijgt meer een plek in het wereldse bestaan: op bepaalde plaatsen (de plek van een verkeersongeluk) of bij bepaalde momenten (nationale herdenkingen of festiviteiten) wordt op rituele wijze (kaarsen bloemen, stille tochten) afstand genomen van het dagelijkse leven, inspiratie opgedaan, of de saamhorigheid met anderen bevestigd. Het persoonlijke en individuele wordt ritueel verbonden met een overstijgend kader, maar het transcendente karakter is afwezig of relatief weinig gearticuleerd.⁴¹³

2.4. Modernisering van het familieleven

2.4.1. *Macroniveau: functieverhuizing en toespitsing op affectie*

In de industriële moderniteit hebben diverse maatschappelijke processen geleid tot het verval van de traditionele standenmaatschappij en tevens het familie- en gezinsleven diepgaand beïnvloed. Op economisch vlak valt te denken aan de industrialisatie en aan de afname van vrouwen- en kinderarbeid. Op sociaal vlak is het proces van urbanisatie van belang, en op cultureel vlak de verburgerlijking van de arbeidersgroepen. Op politiek vlak hebben het algemeen kiesrecht en de leerplichtwet een grote rol gespeeld naast de regulering van de werktijden en meer in het algemeen de aanvang van de opbouw van de verzorgingsstaat.

Over het geheel genomen neemt in deze periode de betrokkenheid van de staat bij het familie- en gezinsleven toe. De overheid tracht het gezinsleven te reguleren door materiële voorzieningen te bieden die de industriële productiewijze verzachten.⁴¹⁴ Deze regulering heeft onder meer vorm gekregen via de sociale woningbouw, het stelsel van sociale verzekeringen, sociale wetgeving (arbeidsbeperkende wetgeving voor vrouwen en kinderen en arbeidsregulerende wetgeving voor mannen) en andere wet- en regelgeving (leerplicht, kinderbescherming, gezinsvoogdij). Ook de grotere overheidsbemoeienis bij al

⁴¹⁰ Zie ook De Haardt, die meent dat de katholieke traditie van de sacramenten gebaseerd is op sensibiliteit voor het heilige in het alledaagse. De Haardt (2004) pag. 12-13.

⁴¹¹ Zie bijvoorbeeld Sexson (1997).

⁴¹² De Hart (2007) pag. 136-137, 142-145 en 180-181. Zie voor het gebed ook: Alma en Janssen (2000) pag. 15-16. Zie ook Luckmann (1990) en (1991). Luckmann brengt dit in verband met de modernisering. De nieuwe religiositeit brengt met zich mee dat de reikwijdte van de transcendentie is gekrompen. Het heilige wordt ervaren in minder ver reikende vormen van transcendentie. Dat wat voor het individu belangrijk is, krijgt een sacrale status: autonomie, seksualiteit, mobiliteit en familie. Zie ook Hijmans en Hilhorst (1990) pag. 138-139.

⁴¹³ De Hart (2007) pag. 148-157. Een voorbeeld hiervan zijn de buitenkerkelijke rituelen rondom een overlijden, waarbij niet de overgang van de overledene naar het hiernamaals centraal staat, maar de persoon van de overledene zelf. De laatste handelingen zijn erop gericht 'een monumentje' na te laten, via bijvoorbeeld een videobrief, een 'boodschap over het graf'. Zie Trouw/De Verdieping pag. 2 van 8 mei 2007.

⁴¹⁴ Kruithof (1993) pag. 325-339. Zie ook De Regt (1993) pag. 232-235.

bestaande hulpverlenende instellingen⁴¹⁵ en de uitbreiding van nieuwe initiatieven als bijvoorbeeld schoolartsen, consultatiebureaus voor zuigelingen, en het verstrekken van schoolmaaltijden en schoolmelk, wijzen op een groeiende overheidsbemoeienis bij het gezinsleven in de eerste helft van de vorige eeuw.

De veranderingen in het familieleven gaan gepaard met veranderingen in de opvattingen over de betekenis van huwelijk en gezin. De reactie van de rooms-katholieke kerk op deze veranderingen, wordt gekenmerkt door een bekrachtiging van de betekenis van het gezin en door een beklemtoning van het verband tussen huwelijk, seksualiteit en voortplanting.⁴¹⁶ Daarmee heeft deze godsdienst mee vorm gegeven aan de ontwikkelingen op het gebied van het familie- en gezinsleven.

Deze ontwikkelingen hebben tot een functierverschuiving in de industriële moderniteit geleid die tijdens de geavanceerde moderniteit worden geradicaliseerd.

In de industriële moderniteit vermindert de beschermingsfunctie van de familie. Naarmate sociale verzekeringswetten een minimaal loon bij ouderdom, ziekte of werkloosheid garanderen, vermindert de materiële afhankelijkheid van verwanten en van de directe omgeving en de kerk.⁴¹⁷ In de geavanceerde moderniteit wordt de beschermende taak van de overheid toegespitst, met name in het toenemende vermogen van de overheid om in te grijpen in gezinsverbanden, teneinde zwakke gezinsleden tegen machtsmisbruik door sterkere leden te beschermen.⁴¹⁸

Ook in economisch opzicht is van verschuiving sprake. In plaats van een productiegemeenschap te zijn, komt het accent te liggen op het consumptie- en verzorgingskarakter van de huiselijke context. Daarbinnen ontwikkelt zich een functiescheiding: de man is kostwinner, de getrouwde vrouw werkt thuis⁴¹⁹ en kinderen gaan minder aan het gezinsinkomen bijdragen. Het huisvrouw zijn ontwikkelt zich tot een gespecialiseerde verzorgingstaak die naast aandacht voor gevarieerd voedsel, betere kleding, de inrichting van de woning, ook een voorwaardenscheppende taak gaat omvatten ten aanzien van de maatschappelijke participatie van man en kinderen. Daarnaast wordt het algehele welbevinden van de gezinsleden de verantwoordelijkheid van de huisvrouw.⁴²⁰

⁴¹⁵ Kruithof (1993). Hij noemt hier het particuliere initiatief vanuit de religieuze sfeer bijvoorbeeld in de aandacht voor verwaarloosde jeugd. De overheid gaat aan dit particuliere initiatief in toenemende mate een juridische basis geven, door kinderen aan de ouderlijke/vaderlijke macht te onttrekken. pag. 330-333.

⁴¹⁶ De rooms-katholieke kerk stond hierin niet alleen. Ook en met name de gereformeerde kerk wees geboortebeperving in het huwelijk sterk af. Ook in de restrictieve moraal op seksueel gebied stond de rooms-katholieke kerk niet alleen. De opvatting van de beheersbaarheid van de seksualiteit, en van de seksualiteit die binnen het huwelijk beleefd hoort te worden en meer uit het openbare leven dient te verdwijnen, wordt bijvoorbeeld in de politiek niet alleen door confessionele partijen gedragen, maar vindt brede aanhang, ook onder socialisten, feministen en liberalen. Illustratief hiervoor is de breed gesteunde aanname van de Zedelijkheidswetten van 1911, die onder meer het bordeelverbod inhouden, alsmede de strafbaarstelling van homoseksuele handelingen met minderjarigen, en het verbod op het openlijk aanprijzen en tentoonstellen van geboortebepervende middelen. Zie De Regt (1993) pag. 235-239.

⁴¹⁷ Kruithof (1993).

⁴¹⁸ Zwaan (1993) pag. 344.

⁴¹⁹ Ondanks hun relatief hogere scholing en ondanks de toename van het aantal beroepen dat voor vrouwen geschikt werd geacht (kantoorwerk, sociaal werk, verpleging, onderwijzers), gaan het huishoudelijke werk en het moederschap als de belangrijkste levensbestemming voor de meeste vrouwen gelden.

⁴²⁰ De Regt (1993). Dat vrouwen zich volledig gaan toeleggen op het scheppen van een huiselijk, geregeld gezinsleven, van waaruit mannen op tijd naar hun werk en kinderen op tijd naar school gaan, leidt tot een

In de geavanceerde moderniteit treden veranderingen op. De binding van de vrouw aan het privé-domein vermindert.⁴²¹ De toetreding van de vrouw tot de arbeidsmarkt maakt dat de eisen van de arbeidsmarkt en de 'druk van de klok' via twee wegen het gezinsleven bereiken en doorwerken op het levensritme en het dagschema.⁴²² De eisen van de arbeidsmarkt, die neigen naar een toename van flexibiliteit en mobiliteit, staan op gespannen voet met de eisen die langere relaties en de opvoeding van kinderen stellen.⁴²³ Omdat en voor zover deze toename van de arbeidsparticipatie van de vrouw geen verhoging van het aandeel van de man in het huiselijke taken met zich meebrengt, neemt de 'druk van de klok' en de verzakelijking van het gezinsleven toe. Dit kan de uitbesteding van een aantal huishoudelijke, verzorgende en opvoedkundige taken met zich mee brengen.

Een volgende verschuiving ligt op het vlak van de socialisatie van kinderen. De opvoedingsverantwoordelijkheid van gezin en familie, wordt vanaf de invoering van de leerplichtwet gedeeltelijk overgeheveld naar het onderwijs. De socialiserende rol hiervan wordt groter naarmate kinderen langer naar school gaan. In het verlengde van de langere jeugdperiode gaan ook jeugdverenigingen en groepen leeftijdsgenoten een opvoedkundig milieu vormen.⁴²⁴ In de geavanceerde moderniteit neemt de socialiserende taak van de familiale context verder af, in de eerste plaats ten gunste van professionals. Dat gezinnen kleiner zijn geworden en geïsoleerd, hangt daar nauw mee samen⁴²⁵; contacten tussen

verdere privatisering van het gezin. Er wordt minder tijd op straat doorgebracht en meer tijd binnenshuis, wat met een grotere onderlinge betrokkenheid tussen de gezinsleden gepaard gaat.

⁴²¹ Hier zijn drie ontwikkelingen in aan te wijzen. Allereerst zijn er in de jaren vijftig aanzetten in de richting van een formele gelijkberechtiging van mannen en vrouwen: de opheffing van de beperking voor gehuwde vrouwen om buitenshuis te werken en de opheffing van hun juridische handelingsonbekwaamheid. Vervolgens neemt onder invloed van de toegenomen vraag naar arbeid, de participatie van vrouwen op de arbeidsmarkt vanaf de jaren zestig toe; veelal in deeltijd en oververtegenwoordigd in lagere functies. Vanaf de jaren zeventig lopen vrouwen hun onderwijsachterstand in, wat de mogelijkheden voor andere posities op de arbeidsmarkt opent. Zie Zwaan (1993) pag. 283. Zie ook Brinkgreve (1993) pag. 306-311.

⁴²² Brinkgreve (2004) pag. 26-27.

⁴²³ Bolt (2000) pag. 203-204.

⁴²⁴ Kruithof (1993) pag. 334. In samenhang daarmee ontstaat een grotere scheiding tussen de wereld van de volwassenen en die van de kinderen. Voor grotere groepen kinderen is een eigen en aparte kindertijd en kinderwereld gaan ontstaan. Het 'jeugdland' (de term is van Lea Dasberg) dat in eerdere generaties het voorrecht was van de kinderen uit de adel en de hogere burgerij, gaat met de invoering van de leerplicht en met de toename van (de toegankelijkheid) van diverse vormen van lager, middelbaar en hoger onderwijs, deel uitmaken van het bestaan van grotere groepen kinderen en jongeren. Meer kinderen worden over een langer durende periode niet blootgesteld aan het volwassen bestaan en aan de arbeidsmarkt. Zij spelen in economisch opzicht geen productieve rol meer; ze leven in het 'rijk van spelen en leren'. Het is vanuit die positie dat kinderen zich tot de samenleving gaan verhouden. Dasberg brengt in 'Grootbrengen door kleinhouden' naar voren dat kinderen in het 'rijk van spelen en leren' klein worden gehouden. Kinderen leven los van de verplichtingen, de vrijheden, de zorgen en de verantwoordelijkheden van de wereld van de volwassenen. Zij vindt dat een zorgelijke ontwikkeling; de grote scheiding tussen de wereld van de kinderen en die van de volwassenen ligt ten grondslag aan de spanningen waarmee de overgang naar de volwassenheid gepaard gaat. Zie Brinkgreve (2004) pag. 28 en 34.

⁴²⁵ Nave-Herz (1994) pag. 28-29, spreekt van een 'Verinselung von Kindheit'. Kinderen leven op een eiland; zowel in het gezin alsook in de woonomgeving. Zie ook Maas en Ziebertz (1997) pag. 386. Brinkgreve (2004) pag. 108-125 wijst op de (overigens met sociale laag samenhangende) verminderde mogelijkheden van kinderen om buiten te spelen. De ruimte is in beslag genomen door woningbouw en straten. In de ontwikkeling van woonwijken blijkt veelal dat per woning meer aandacht is gegeven aan de parkeerruimte voor auto's dan aan speelruimte voor kinderen. Ouders laten hun kinderen binnen spelen, omdat het buiten te gevaarlijk is, vanwege het verkeer of vanwege de agressie en geweld, ook seksueel geweld (kinderlokkers) op straat. Het internetten is voor kinderen de huidige 'speelruimte binnenshuis' waar zij zonder ouderlijke supervisie hun eigen

kinderen moeten worden georganiseerd. Deze hebben daarmee reeds op jonge leeftijd een institutioneel en functioneel karakter.⁴²⁶ Baby-zwemmen, peuterspeelzaal, kleutergym, muzieklessen, hobbyclubs en sportgroepen, nemen een grote plaats in en vervangen in meer of mindere mate de spontane contacten van kinderen in gezin, familie en buurt.⁴²⁷ Dat de ouderlijke opvoeding minder is ingebed in traditionele banden, leidt tot opvoedingsonzekerheid en een gerichtheid van ouders op meer anonieme anderen die opvoedingsondersteuning bieden.⁴²⁸ Deskundigen maken via radio, tv, tijdschriften, boeken en hulpverlening aan ouders en kinderen, ouders vertrouwd met professionele opvoedkundige inzichten.⁴²⁹ Daarnaast nemen de media een groter deel van de socialisatie van de jeugd voor hun rekening. Tv en internet zijn wegen geworden die kinderen toegang geven tot de volwassen wereld, waarbij de rol van ouders als 'sorteerder' minder vanzelf spreekt. Het gezamenlijk naar televisieprogramma's kijken verandert in het individueel kijken; op de eigen kamer voor de eigen televisie. Daarmee verdwijnt het ouderlijke zicht en de ouderlijke regie.⁴³⁰ Een aspect van de socialiserende rol van de media is de commercie. Kinderen en tieners worden in advertenties, sites en programma's op hun rol als potentiële consument van de spel-, vermaaks-, en amusementsindustrie aangesproken.⁴³¹ De commercie wordt meer en meer de weg waarlangs kinderen tot maatschappelijke integratie komen. Ook de socialiserende rol van het werk neemt toe. Tieners en jongeren gaan namelijk steeds vaker en steeds vroeger aan het werk. De vroegere houding van 'werken als de school is afgerond' maakt plaats voor 'een baantje naast school'.⁴³² Tieners en jongeren hebben deel aan het volwassen leven, terwijl ze nog op

contacten leggen. Ook bij het internetten van kinderen richt de ouderlijke zorg zich overigens op de terreinen van geweld en seks.

⁴²⁶ Liegle (1987). Liegle spreekt van kindereilanden en kinderkolonies in de volwassenenwereld, waar kinderen door professionele krachten worden voorbereid op een plaats in de wereld van de volwassenen. Hij benadrukt en relateert daarmee het onderscheid tussen de wereld van kinderen en die van de volwassenen. Hij geeft daarnaast aan, dat deze ontwikkeling maakt dat de kindertijd in steeds mindere mate een tijd is die van het gezinsleven en de privé-sfeer deel uitmaakt (pag. 9-10).

⁴²⁷ In de diversiteit en de functionaliteit komen de rollen van kinderen overeen met die van volwassenen. Dat geldt ook voor het gegeven dat de rollen niet op voorhand functioneren binnen een met elkaar samenhangend geheel. Net als volwassenen moeten kinderen in de gedifferentieerde en ontraditionele context zo'n integratie zelf tot stand brengen. In de participatie van kinderen aan de maatschappij spelen individualiteit (uitgaand van de eigen mogelijkheden en kwaliteiten van het kind) en zelfstandigheid een grotere rol dan in vroegere generaties, waar de individuele participatie en betekenisgeving meer in tradities was ingebed. Zie Maas en Ziebertz (1997) pag. 386-387.

⁴²⁸ Wubs (2004) pag. 10.

⁴²⁹ Bolt (2000) pag. 4-5, spreekt van proto-professionalisering van de ouders, waarmee ze bedoelt dat ouders en professionals op een zelfde wijze en in dezelfde termen over kinderen en opvoeding spreken. Dat wijst erop dat ouders zich professionele pedagogische inzichten eigen gemaakt.

⁴³⁰ Dat de ouders deze apparaten niet langer regeren en dat hun autoriteit niet meer vanzelf spreekt, wordt mede veroorzaakt door het kennisoverzicht op dit vlak van kinderen en jongeren; ouders hebben een achterstand in kennis en vaardigheden in de nieuwe media. Deze media dragen bij aan een verschuiving in de relatie tussen ouders en kinderen. Brinkgreve (2004) pag. 125-126. Deze media dragen overigens daarnaast bij aan de instandhouding van sociale ongelijkheid; jongeren uit gezinnen met een laag opleidingsniveau hebben minder de beschikking over internetapparatuur en hebben daarmee minder mogelijkheden om vaardigheden op dit vlak te ontwikkelen (pag. 122).

⁴³¹ Brinkgreve (2004) pag. 119-120. Zie ook Miller-McLemore (2002) pag. 47.

⁴³² Brinkgreve (2004) pag. 103. Een minderheid van de tieners en de jongeren besteedt een deel van het geld dat ze verdienen direct aan het gezinsbudget. De meerderheid geeft het geld uit aan de extra's: de mobieltjes, kleding, muziek, uitgaan: zaken die voor de sociale overlevingswaarde van jongeren van groot belang zijn. Het gaat namelijk om het verwerven en behouden van een plaats in de groep. Omdat ouders over het algemeen inzien hoe groot de betekenis van vrienden voor hun kinderen is, zijn de inkomsten van jongeren indirect

school zitten⁴³³ en maken kennis met andere eisen, verwachtingen en verantwoordelijkheden. Over het algemeen overheerst de gedachte dat werken leerzaam is.⁴³⁴

Een laatste verschuiving dient zich aan op het vlak van de voortplanting en de seksualiteit.⁴³⁵ De met de industriële moderniteit verweven vervlechting van seksualiteit, vruchtbaarheid, huwelijk en liefde vermindert.⁴³⁶ Na 1960 en met de toegenomen beschikbaarheid van goede anticonceptie, radicaliseert zich de beperking van het aantal kinderen.⁴³⁷ Ermee gepaard gaand vervagen sommige vroegere motieven en betekenissen: het voortzetten van naam of familiebedrijf bijvoorbeeld, het bijdragen aan het gezinsinkomen of het onderhouden en verzorgen van bejaarde ouders. In de geavanceerde moderniteit blijven van de vroegere motieven met name de betekenis van kinderen voor de bevestiging van de huwelijksband en het affectieve motief een rol spelen. In het verlengde van deze functieverschuiving en van de grotere beschikbaarheid van anticonceptie wordt het krijgen van kinderen een keuze die minder vanzelf spreekt en waarbij naast motieven om kinderen te wensen, ook de minder prettige kanten in de overweging mee worden genomen.⁴³⁸ Een en ander resulteert in een afname van interesse in voortplanting, bij vrouwen

ontlastend voor de ouders. Daarmee vervaagt in economisch opzicht de grens tussen de wereld van jongeren en die van de volwassenen.

Nieuw aan deze jeugdarbeidsmarktontwikkeling is, dat dit werken gebeurt in alle lagen van de bevolking. Nieuw is ook, dat in tegenstelling tot de vroegere kinderarbeid, dit werken amper met afkeuring of verontrusting wordt gezien. Er wordt niet gesproken over exploitatie, over bescherming van de kindertijd of over devaluatie van de opleiding. Het onderwijs stelt zich er soms op in, door les- en college tijden soepel te hanteren.

⁴³³ Brinkgreve (2004) pag. 30-31 en 35. Dat jongeren niet altijd voldoende zijn toegerust om als volwassene behandeld te worden, moge blijken uit het gegeven dat jongeren tussen 17 en 24 jaar een snel groeiende groep van cliënten vormen bij de gemeentelijke centra voor schuldsanering. Brinkgreve (2004) pag. 101-102.

⁴³⁴ Tieners en jongeren leren op het werk andere dingen dan op school en thuis. Ze leren de maatschappij kennen, ze moeten ergens voor werken en leren dat niet alles aan komt waaien, ze ontwikkelen discipline en zelfbeheersing. Op het werk worden ze als volwassene aangesproken. De regels waaraan ze zich hebben te houden zijn duidelijk en overtredingen hebben gevolgen. Daarmee dient het werk zich aan als het volgende socialiserende milieu: wat ouders of school niet lukt, lukt de baas wel. Het gaat hierbij niet zozeer om concurrerende opvoedingsregimes, maar om aanvullende. Het verschil is gelegen in het gezag om gehoorzaamheid af te dwingen. Brinkgreve (2004) pag. 97-98.

⁴³⁵ Vanaf 1880 daalt het geboortecijfer in Nederland. In de eerste decennia van de vorige eeuw daalde het geboortecijfer door geboortebepurende maatregelen. In deze decennia voeren de rooms-katholieke en de protestantse kerken een strijd tegen de geboortebepering. Dit kerkelijk verzet tegen het neo-malthusianisme heeft beperkt effect: de geboortecijfers bij rooms-katholieke en bij met name de gereformeerden, dalen. Ze blijven echter wel relatief hoog. Ook katholieke en gereformeerde gezinnen worden kleiner, zij het minder klein dan onkerkelijke en Nederlands hervormde gezinnen.

Vanuit protestantse hoek wordt vanaf de jaren dertig minder afwijzend op anticonceptie gereageerd. In de periode van de jaren dertig werd de methode van de periodieke onthouding door de kerk aan katholieken toegestaan. Zie De Regt (1993) pag. 237-238. Er bestaan geen precieze kwantitatieve gegevens rondom het seksueel gedrag van katholieken in de eerste helft van de 20^e eeuw. Op grond van onderzoek onder Belgische katholieken wordt vermoed dat tot 1914 ongeveer 35 procent van de katholieke echtparen aan geboortebepering deed, dat dit aantal na 1914 opliep tot 60 procent en dat vanaf de crisisjaren 70 procent van de katholieke echtparen aan geboortebepering deed. Voorlichtingsboeken van Nederlandse artsen-gynaecologen van vlak voor de Tweede Wereldoorlog melden, dat in de rooms-katholieke huwelijkspraktijk de periodieke onthouding steeds meer ingang heeft gevonden als normale huwelijkspraktijk en niet (zoals de kerkelijke leer toe is gaan staan in de dertiger jaren) als oplossing voor een noodgeval, bijvoorbeeld om medische redenen. Zie Luykx (1986). Dat katholieken nog langere tijd grote gezinnen hebben gehad hoeft een geboortebepurende praktijk niet uit te sluiten; echtparen kunnen bijvoorbeeld ook na het tiende kind daartoe overgaan.

⁴³⁶ Zwaan (1993) pag. 287.

⁴³⁷ Zwaan (1993) pag. 283. Het aantal kinderen per vrouw daalt van 3,1 in 1960 tot 1,5 in 1993.

⁴³⁸ Onder meer het verlies van vrijheid, de gebondenheid aan huis, financiële overwegingen, meer zorgen en beperking van andere activiteiten. Deze ambivalente gevoelens gaan meer deel uitmaken van het proces van

en bij mannen. Het krijgen/nemen van kinderen wordt uitgesteld of er wordt van afgezien (een aanzienlijke minderheid kiest voor een kinderloos leven) en er worden minder kinderen geboren. Het krijgen van kinderen speelt in het (huwelijks)leven een minder vanzelfsprekende rol. Aspect van het losser worden van de band tussen huwelijk en ouderschap is het een-ouderschap en het niet-biologische ouderschap.⁴³⁹ Binnen het huwelijk is seksualiteit minder met voortplanting verweven. Daarnaast groeit de acceptatie van seksuele betrekkingen buiten het huwelijk en van seksualiteit die niet relationeel is ingekaderd.⁴⁴⁰ De functie van voortplanting en seksualiteit voor het huiselijke leven erodeert. Net als op het vlak van de socialisatie, de bescherming en de economie, delen andere maatschappelijke domeinen in deze taken. Voor het huiselijke leven worden ze minder van cruciale betekenis, terwijl het huiselijke domein minder exclusief het terrein wordt waar voortplanting en seksualiteit een rol spelen.

In het familiale leven komt het zwaartepunt te liggen op de emotionele en affectieve functie. Het kerngezin is op het huwelijk gebaseerd en in de totstandkoming en het bestendigen van deze band, spelen overwegingen van liefde een centrale rol, terwijl overwegingen die met familiebelangen, economische overwegingen of overeenkomsten op godsdienstige en sociale laag te maken hebben, aan betekenis inboeten.⁴⁴¹ Het huiselijke leven krijgt een meer naar binnen gericht karakter; het is met name gericht op het welzijn van de eigen leden.⁴⁴²

2.4.2. Mesoniveau: individualisering van het gezin

2.4.2.1. Het ontstaan van het kerngezin

De verschuivingen in de functies van het familieleven, gaan in de periode van de industriële moderniteit gepaard met het ontstaan van het kerngezin⁴⁴³ als dominante vorm van huiselijk leven. De moderne huishoudens gaan bestaan uit ouders en hun ongehuwde kinderen. Grootouders, ongehuwde verwanten, kostgangers of personeel maken er geen deel meer van uit.⁴⁴⁴ Een belangrijk kenmerk van het moderne kerngezin is de verzelfstandiging in materieel en moreel opzicht ten opzichte van familie, buurt en sociale laag; er is van 'gezinsindividualisering'⁴⁴⁵ sprake. Deze verzelfstandiging van het gezin ten

bewuste besluitvorming over de vraag: wel of geen kinderen: Zwaan (1993) pag. 284-287. Een en ander neemt niet weg, dat ook vroeger het krijgen van kinderen met ambivalente gevoelens gepaard kon gaan, bijvoorbeeld vanwege de hoge sterfte van kraamvrouwen en zuigelingen, of vanwege economische motieven (een nieuwe mond te vullen).

⁴³⁹ Daarbij valt te denken aan het pleeggezin en adoptie, maar ook aan spermadonorschap en draagmoederschap, dat via de lijn van persoonlijke dan wel commerciële netwerken tot stand komt.

⁴⁴⁰ Daarbij valt te denken aan kortstondige seksuele betrekkingen en aan de commercialisering van de seksualiteit, onder meer in de seksindustrie of de zogenaamde 'breezerseks'.

⁴⁴¹ Zwaan (1993) pag. 353-354. Deze relatief grote nadruk op affectie in het moderne huwelijk betekent geenszins, dat vroegere huwelijken naar verhouding liefdelozer zouden zijn geweest. Het verschil tussen een traditioneel huwelijk en een modern huwelijk op dit punt is, dat in het moderne huwelijk de onderlinge liefde een voorwaarde is voor het aangaan en voor het bestendigen van het huwelijk.

⁴⁴² Maas en Ziebertz (1997) pag. 387, Zwaan (1993) pag. 241 en Brinkgreve (2004) pag. 26.

⁴⁴³ Zwaan wijst erop dat het hier gaat om een ideaaltypen dat breed is nagestreefd en benaderd, en minder breed in zuivere vorm is gerealiseerd. Zwaan (1993) pag. 240.

⁴⁴⁴ De Regt (1993) pag. 218 en 233.

⁴⁴⁵ Zwaan (1993) pag. 240.

aanzien van deze 'nabije en bekende banden' gaat gepaard met een toename van de afhankelijkheid van grotere en meer anonieme ontwikkelingen (economie, media) of instituties (rijksoverheid, politiek).⁴⁴⁶

Deze ontwikkeling is niet zonder slag of stoot verlopen.⁴⁴⁷ Diverse groepen hebben aan de vormgeving ervan bijgedragen, onder anderen de rooms-katholieke kerk. De betekenis van het gezin en de verwevenheid tussen huwelijk en voortplanting die vanuit (onder meer) de kerk wordt beklemtoond,⁴⁴⁸ krijgt vorm in het bevorderen van een godsdienstig-ideologische en organisatorische inbedding van het katholieke gezinsleven.⁴⁴⁹

Het gezinsleven van katholieken krijgt een katholieke inbedding in de zuil. De verzuiling maakt, dat diverse sociale lagen die in een zuil worden verenigd, op een en dezelfde moraal worden aangesproken, ook op het vlak van het huwelijks- en gezinsleven. Zo vindt de katholieke opvatting rondom huwelijk, seksualiteit, gezinsvorming en opvoeding zijn beslag in de volksgezondheid (katholieke artsen), vakbeweging (afwijzing van vrouwenarbeid, gezinsinkomen en kostwinnersprincipe), jongens- en meisjesverenigin-

⁴⁴⁶ Zwaan (1993) pag. 295-296.

⁴⁴⁷ Zo wordt binnen een deel van de socialistische beweging de legitimiteit van het huwelijk ter discussie gesteld. In liberale kringen wordt de mogelijkheid nagestreefd van een meer individuele vormgeving van de intieme betrekkingen, en feministische groepen bepleiten een grotere gelijkheid tussen de seksen, ook in het huwelijk. Het neo-maltusianisme tenslotte bepleit de mogelijkheid om geboortebepurende middelen te gebruiken. Zie De Regt (1993) pag. 235-239.

⁴⁴⁸ Ik noemde dit reeds eerder. Zie De Regt (1993) pag. 235-239.

⁴⁴⁹ Deze aandacht wordt gemarkeerd door de invoering van het Feest van de Heilige Familie in 1921. Dit feest, dat al vanaf de 17^{de} eeuw gevierd wordt in verschillende bisdommen, wordt in 1921 voor heel de kerk ingevoerd. Het eenheidsideaal van de twee generaties omvattende Heilige Familie, moet een tegenwicht en een katholiek antwoord bieden op de maatschappelijke verschuivingen die het gezins- en familieleven in de industriële tijd raken, en die maken dat de betekenis van het gezin en de familie als godsdienstige ruimte niet meer vanzelf spreekt. Zie Schmitt (1999) pag. 202. Schmitt stelt dat de Heilige Familie het voorbeeld wordt voor een gezinsleven waar de man aan het hoofd staat, waar veel kinderen worden geboren en waar deze met de vrouw aan de man gehoorzamen. Ik vraag mij af, of voor zo'n door de kerk gepropageerd beeld van de gezinsverhoudingen, de Heilige Familie inderdaad model staat. Dat de verhouding tussen man en vrouw er een is waarbij de man gezag uitoefent over de vrouw, wordt gesteld in het "Handboekje voor het katholieke meisje" en het "Handboekje voor de katholieke vrouw en moeder". Zo beveelt Pater Fabianus o.f.m. (1950) in zijn "*Handboekje voor de Katholieke Vrouw en Moeder*" aan: "Dat de vrouwen aan haar mannen onderworpen zijn". pag. 10. Het is echter opvallend dat niet naar de Heilige Familie wordt verwezen. Efese 5, 23-24 wordt aangehaald. Mijn vermoeden dat de Heilige Familie niet model heeft gestaan voor vrouwelijke onderworpenheid in de huwelijksrelatie en voor kinderrijke gezinnen, wordt gevoed door het besef dat de Heilige Familie, zoals die bijvoorbeeld in de kunstgeschiedenis is verbeeld, zelf niet beantwoordt aan het ideaal van mannelijk gezag, vrouwelijke onderworpenheid en veel gehoorzame kinderen. Thema's die een rol spelen in de verbeelding van de Heilige Familie zijn bijvoorbeeld de geboorte van Jezus, de vlucht naar Egypte en het vredige huiselijke bestaan van het timmermansgezin. Jozef komt daar vooral in beeld als beschermer; niet als iemand die gehoorzaamheid afdwingt. Gehoorzaamheid is een associatie die Maria en ook Jezus oproepen, maar deze gehoorzaamheid is vrij van de onderworpenheid die in katholieke gezinnen wordt verwacht. Ook komt de Heilige Familie qua kindertal zelf niet overeen met het katholieke gezinsideaal waar het model voor staat. Het is kortom een weerbarstig model dat eerder associaties van huiselijke bescherming, liefde en intimiteit oproept, dan van onderworpenheid en huwelijksplicht.

De onlosmakelijke verbondenheid tussen huwelijk en voortplanting die de rooms-katholieke kerk benadrukt, wordt ook uitgedrukt in de oprichting van de 'RK Bond voor Groote Gezinnen' in 1917. Nederland staat daarin niet alleen; in België en Frankrijk zijn vergelijkbare bewegingen actief. In Nederland telt de Bond in de bloeitijd van het Interbellum gemiddeld 20.000-25.000 leden. Naast de behartiging van de materiële belangen van grote gezinnen (bijvoorbeeld kinderbijslag, goedkope woningen, belastingverlaging voor grote gezinnen) maakt de Bond zich vooral ook sterk voor het verhelderen van het zedelijk belang dat grote gezinnen hebben voor de maatschappij. De sterke afwijzing van geboortebeperving, die in grote gezinnen vorm krijgt, is tevens een afwijzing van de 'geest van gemakzucht, hovaardij en genotzucht', waarvan de neo-malthusiaanse beweging als ergste uitwas gold. Zie Van Hasselt en Cats (2001).

gen, vrouwenorganisaties, etc. De verzuiling brengt daarnaast met zich mee dat het huwelijks- en gezinsleven in een wijdvertakt weefsel is ingebed en van daaruit richting en ondersteuning krijgt. Dat geldt ook voor de opvoeding van de jeugd: de cruciale rol van het gezin wordt benadrukt. In de eerste helft van de twintigste eeuw staat het gezin daar echter niet alleen in; de rol van het gezin en de moraal hieromtrent, is ingebed in een weefsel van de structuren van parochie, onderwijs, gezondheidszorg, verenigingsleven.⁴⁵⁰ Hoewel de rol van het gezin de belangrijkste is, geeft het weefsel als geheel vorm aan katholiek leven en katholieke opvoeding.

In de geavanceerde moderniteit treedt flexibilisering van deze vormgeving van binding op: de ontkerkelijking en ontzuiling radicaliseren de al ingezette verzelfstandiging van het gezin, die daarnaast ook ten aanzien van de andere traditionele banden (familie, buurt en sociale laag) verder toeneemt.

2.4.2.2. Individualisering van de partnerrelatie

De flexibilisering is ook waarneembaar in de formele interne betrekkingen binnen het gezin, in de eerste plaats tussen man en vrouw.

Vanaf de jaren vijftig verandert de aard van de huwelijksbinding. Het onverbreekelijke karakter maakt plaats voor voorwaardelijkheid: de band kan heroverwogen en eventueel verbroken worden. Het verschijnsel echtscheiding raakt 'ingeburgerd',⁴⁵¹ ook als er kinderen in het spel zijn.⁴⁵² Er ontstaan andere samenlevingsvormen en betrekkingen, waarin liefde en seksualiteit een plaats hebben, al dan niet met kinderen. De eenoudergezinnen laten gezinsvorming zonder partnerschap zien, en ook het huwelijk is niet meer per definitie gericht op gezinsvorming.⁴⁵³

2.4.2.3. Individualisering van de ouder-kind relatie

Niet alleen de band tussen man en vrouw, maar ook die tussen ouders en kinderen verschuift. Dat gebeurt in de eerste plaats in het verlengde van het meer tijdelijke karakter van het huwelijk. Volwassenen, ook volwassenen die kinderen hebben, bevinden zich

⁴⁵⁰ Zo ondersteunt bijvoorbeeld het katholieke jeugdwerk de ouderlijke taak. Zie Derks (1992) pag. 282.

⁴⁵¹ De groei van echtscheiding is nauw verbonden met het affectieve motief om te trouwen. Zowel de externe maatschappelijke, institutionele druk om gehuwd te blijven neemt af (echtscheiding is juridisch, sociaal en economisch meer mogelijk geworden), maar ook de interne druk neemt af. Anders dan vroeger, spreekt het niet meer vanzelf dat echtelieden getrouwd blijven, als het huwelijk niet brengt wat de partners ervan hadden gehoopt. Overspel, tekortschietende communicatie, verschillen in karakter, uit elkaar groeien, seksuele problemen en lichamelijk geweld zijn de belangrijkste redenen om te scheiden. Paarvorming krijgt een meer tijdelijk karakter; de zogenaamde seriële monogamie en 'samengestelde gezinnen' nemen toe. Zwaan (1993) pag. 288-293.

⁴⁵² Dat de aanwezigheid van kinderen minder dan vroeger een rem is op echtscheiding, kan erop wijzen dat kinderen een minder prominente plaats in het leven van ouders in zijn gaan nemen. Zwaan (1993) pag. 294. Zie ook Brinkgreve (2004) pag. 58-59, die constateert dat ouders kinderen een belangrijke stem geven in relatief onbelangrijke besluiten als vakantiebestemming, eten, uitgaan, uitstapjes in het weekend etc., maar dat de stem van kinderen beduidend minder gewicht in de schaal legt bij ingrijpende beslissingen als een verhuizing of een echtscheiding. Een en ander kan kinderen de onterechte indruk geven dat zij in het centrum van de wereld van hun ouders staan. De keuze om te scheiden kan overigens ook worden genomen met het belang van het kind voor ogen, bijvoorbeeld in geval van geweld, verwaarlozing of misbruik.

⁴⁵³ In dat opzicht is de tendens interessant van paren die trouwen na met elkaar samengewoond te hebben, omdat er een kind komt. Hier wordt het verband tussen huwelijk en voortplanting omgekeerd gelegd: eerst een kind/kinderwens, dan trouwen. Zie Zwaan (1993) pag. 255. Voortplanting en huwelijk worden op een nieuwe wijze met elkaar verbonden.

over meer periodes van het leven op de relatiemarkt. Dat brengt een vervaging van het onderscheid tussen de wereld van ouders en die van kinderen en jongeren met zich mee en van een verminderde vanzelfsprekendheid van de voorbeeldrol van ouders. De verhouding tussen ouders en kinderen verschuift; kinderen komen meer in de zijlijn van het ouderlijke bestaan terecht en worden een steunpilaar voor hulpbehoevende ouders.⁴⁵⁴ Hun onderlinge band moet opnieuw vorm krijgen en kinderen krijgen met eventuele nieuwe partners van de ouders te maken, met de ouders daarvan en met kinderen die deze nieuwe partners meebrengen uit eerdere relaties. Zo krijgen zij met samengestelde gezinnen en families te maken. Ook de verhouding van het kind ten aanzien van de maatschappij verandert; zij worden meer op hun eigen vermogens aangesproken om zich los van de zorg door de ouders, staande te houden.⁴⁵⁵

Een ander vlak waar de band tussen ouders en hun kinderen flexibiliseert, is de loopbaanontwikkeling van kinderen.⁴⁵⁶ Onder meer door de differentiatie op de arbeidsmarkt, het gestegen onderwijspeil en de grotere toegankelijkheid van onderwijs voor brede groepen, gaan kinderen kiezen voor een arbeidsloopbaan die past bij hun eigen interesse, verlangens en kwaliteiten.⁴⁵⁷ Deze ontwikkeling gaat gepaard met sociale mobiliteit; kinderen gaan maatschappelijke posities en rollen bekleden die voor hun ouders onbekend of buiten bereik zijn. Het spreekt minder vanzelf, dat ouderlijke en familiegebonden inzichten en voorbeelden betekenis houden. Dat niet alleen kinderen en jongeren, maar ook ouders met de maatschappelijke verwachting geconfronteerd worden om via her- en bijscholing, trainingen en cursussen, hun eigen kwaliteiten te optimaliseren, versterkt deze tendens van de verminderde betekenis van de familie en van ouders als voorbeeld.

Daarnaast werkt de verzelfstandiging van het gezin door in de opvoeding: ouders voeden meer dan voorheen het geval was, als individueel ouderpaar hun kinderen op. De vanzelfsprekende inbedding en ondersteuning door traditionele nabije banden van familie, sociale laag of politieke of godsdienstige zuil vervalt. Dat pakt op tweeërlei wijzen uit.

⁴⁵⁴ Brinkgreve (2004) geeft op basis van interviews met jongeren aan, dat kinderen en jongeren zich voor hun ouders verantwoordelijk voelen bij een scheiding. Ze hebben het idee dat zij voor hun ouders moeten zorgen, praktisch en/of emotioneel. Voor het gevoel van kinderen vallen zij uit de kindertijd in een staat van volwassen verantwoordelijkheden, waarmee van rolwisseling sprake is; kinderen zorgen voor hun ouders. Daarin drukt zich 'parentificatie' uit (de term is van Nagy): de vergaande en niet altijd zichtbare loyaliteit van kinderen voor hun ouders (pag. 65-70 en 78).

⁴⁵⁵ Het perspectief van de individualisering drukt zich ook uit in de verschuiving van het gezichtspunt van waaruit onderzoek naar kinderen van gescheiden ouders wordt gedaan. Zulk onderzoek, dat veelal kwantitatief was, zoomde in de regel in op het onderscheid tussen kinderen uit 'gewone' gezinnen en kinderen uit 'gebroken gezinnen' en verhaalde dan over negatieve gevolgen van echtscheiding voor kinderen. Huidig onderzoek binnen diverse vakgebieden tendert ernaar om kinderen minder als slachtoffer van omstandigheden (gezinsrelaties, armoede) te benaderen en meer aandacht te hebben voor hun veerkracht en hun creativiteit. Niet zozeer/alleen waar het kind aan lijdt, maar wat het kán krijgen de aandacht. De onderzoeksfocus is aan het verschuiven: van kwetsbaarheid naar weerbaarheid; een tendens die past in een klimaat dat meer waarde hecht aan de individuele verantwoordelijkheid en maakbaarheid, dan aan afhankelijkheid en bepaaldheid. Brinkgreve (2004) pag. 76-79.

⁴⁵⁶ Dat deze invloed niet weg is, wordt duidelijk in het gegeven dat kinderen van ouders met een lagere opleidingsniveau naar verhouding meer naar het VMBO gaan, en daarmee sneller van school en blijvend aan het werk gaan, vergeleken met kinderen van ouders met een hogere opleiding. Sociale laag blijft van invloed op het carrièreperspectief.

⁴⁵⁷ Du Bois-Reymond (1991) pag. 55-78.

De in de eigen huiselijke opvoeding meegekregen waarden, houdingen en praktijken, kunnen een richtinggevende rol spelen in de opvoeding die ouders aan hun eigen kinderen meegeven. Dat hoeft echter niet het geval te zijn: ouders kiezen voor houdingen die variëren van een voortzetting van het ouderlijke patroon, tot aan een breuk ermee.⁴⁵⁸ De (van huis uit meegekregen) sociale erfenissen betreffen niet alleen de waarden, houdingen en praktijken, maar ook de sociale netwerken; met name daarin speelt de familie blijvend een grote rol. Die rol is des te prominenter naarmate een gezin over een minder omvangrijk sociaal netwerk beschikt.⁴⁵⁹

Tot slot treedt flexibilisering op in het meer egalitaire karakter dat de verhouding tussen ouders en kinderen gaat kenmerken. De band tussen ouders en kinderen wordt meer door overleg en onderhandeling gekenmerkt; de vroegere bevelshuishouding maakt plaats voor een onderhandelingshuishouden. Kinderen en jongeren zijn meer dan vroeger 'partners' van de ouders en medebewoners van een gezamenlijke huishouding. Besluiten over gezinsaanlegingen worden meer in overleg genomen en er wordt naar compromissen gezocht om aan de individuele wensen tegemoet te komen.⁴⁶⁰ Het moderne gezin biedt meer ruimte voor de individualisering van haar eigen leden, zowel in de zin van een eigen 'privacy' binnen het gezin voor de afzonderlijke gezinsleden, alsook in de zin van ruimte voor de individuele emotionele ontwikkeling. Daarbij verdienen een paar aspecten de aandacht.

Het eerste is dat het onderhandelen vanuit het perspectief van de ouders enerzijds een positieve keuze is, maar ook uit onmacht voort kan komen.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Bolt (2000) pag. 186-203. Ook ingeval van de keuze om met het ouderlijke voorbeeld te breken blijft het gesitueerde van de keuze een feit; ouders kunnen niet kiezen voor navolging van voorbeelden die ze niet zelf hebben gehad.

⁴⁵⁹ Bolt (2000) pag. 183-185, onderscheidt twee opvoedingsnetwerken: familienetwerken en gemengde netwerken. Deze laatste omvatten naast familie ook vrienden en kennissen. Bij alle door haar onderzochte ouders maakt familie deel uit van het opvoedingsnetwerk. Het is met name bij hoger opgeleide ouders, dat de ondersteuning door familie aangevuld wordt door ondersteuning door vrienden en kennissen via de gemengde netwerken. Dat komt, omdat hoger opgeleiden over het algemeen een groter netwerk hebben; daar kunnen zij ook qua opvoeding een beroep op doen. Het netwerk van hoger opgeleiden is daarnaast gedifferentieerder. Terwijl in het familienetwerk één en dezelfde persoon (de moeder, de zus of de tante: alle netwerken bestaan overwegend uit vrouwen) een rol heeft, zowel in de praktische ondersteuning, alsook in de emotionele opvang en tevens in sociale activiteiten, wordt in het gemengde netwerk deze diversiteit in ondersteuning over meer verschillende mensen verdeeld. Bolt meent dat het opvoedingsnetwerk uitdrukking geeft aan het sociale kapitaal van de ouders.

⁴⁶⁰ Du Bois-Reymond, Peters en Ravesloot (1990) pag. 69-70. Zie ook Zwaan (1993). Aspect hiervan is, dat de ouders, voor zover zij zelf op zijn gevoed in een gezin waarin bevel en gehoorzaamheid vanzelf spraken, als 'schakelgeneratie' via de weg van het onderhandelen de overgang tussen een vaststaande levensloop en een keuzebiografie realiseren.

⁴⁶¹ Als positieve keuze komt het besef voor, dat de opvoeding hun kinderen moet voorbereiden op een zelf te kiezen leven in de maatschappij. Onderhandelen is een manier om de individuele verbale en reflexieve vermogens van kinderen te stimuleren. Zie Du Bois-Reymond (1991) pag. 78-79. De reflexiviteit die met een onderhandelingshuishouden gepaard gaat, is daarnaast ook een manier van ouders zelf om met de eigen meegekregen opvoeding om te gaan, ook en met name als deze opvoeding in het kader stond van een voorgegeven levensloop. Zie Du Bois-Reymond (1991) pag. 55-88. Voor de 'schakelgeneratie' die moet bemiddelen tussen vaste levensloop en keuzebiografie, is reflectie een manier om beide polen recht te doen. Zie Du Bois-Reymond, Peters en Ravesloot (1990) pag. 85-86. Zie ook Du Bois-Reymond (1991) pag. 78-79. Daarnaast kan de onderhandelingsstructuur en de afname van de bevelstructuur het aspect van onmacht omvatten; ouders realiseren zich dat hun kinderen zich minder aan hen gelegen laten liggen, hun eigen gang gaan en zich aan het 'onderhandelingsregime' onttrekken. Hier is niet zozeer van onderhandeling sprake, als wel van het ophouden de ouderlijke macht te laten gelden. Zie Du Bois-Reymond, Peters en Ravesloot (1990) pag. 71. Zie ook

Een tweede aandachtspunt is dat de betrokkenheid van ouders bij het leven en de opvoeding van de kinderen per levensterrein verschilt. Met name het onderwijs is een terrein waar de ouderlijke betrokkenheid zich sterk in manifesteert.⁴⁶² Daarbij is het opvallend dat naast de 'onderhandelingscode', ook de 'bevelscode' hoog scoort; ouders onderhandelen met hun kinderen door intens met hen over het belang van een goede opleiding in discussie te gaan, maar zij oefenen ook dwingend druk uit.⁴⁶³ Rondom de vrije tijd en de omgang met leeftijdsgenoten hebben ouders de minste zeggingskracht.⁴⁶⁴

Een derde aandachtspunt is de seksspecifieke arbeidsdeling in de opvoeding. Moeders bieden hun kinderen de meeste ondersteuning in de context van persoonlijke relaties, vaders in de context van school.⁴⁶⁵ Bovendien ervaren jongeren de communicatie met moeders als meer gelijkwaardig dan die met hun vaders. In de realisatie van het affectieve en koesterende klimaat is de rol van de moeders een centrale. Zij streven meer dan vaders doen, naar een open en gelijkwaardig contact en treden als bemiddelaar op tussen vader en kinderen.⁴⁶⁶

Een laatste aspect is de invloed van het opleidingsniveau. Naarmate het opleidingsniveau van de ouders stijgt, wordt onderhandelen gangbaarder in de communicatie. Dit betekent echter niet dat kinderen van hoger opgeleide ouders per definitie vrijer worden opgevoed.⁴⁶⁷

2.4.3. Micro niveau: individualisering binnen het gezin

2.4.3.1. Individualisering van het maatschappelijke optreden

Gezinsleden treden minder als gezin en meer als afzonderlijke individuen naar buiten, op divers vlak: opleiding, werk, media, religie, relatievorming, etc. Op elk terrein gelden voor ouders en kinderen de vrijheid en de verplichting om zelf en op een eigen wijze tot een integratie van diverse handelingsdomeinen te komen: de keuzebiografie. In het gezin moet naar een evenwicht worden gezocht tussen de individuele agenda's en het gezamenlijke gezinsleven.

Brinkgreve (1998). Zij brengt naar voren dat jongeren die thuis wonen, in 'Hotel Mama' goed worden verzorgd, dat hun weinig wordt gevraagd en nog minder in de weg gelegd. pag. 186.

⁴⁶² Bolt (2000) pag. 178-180, signaleert hier een onderscheid dat met opleidingsniveau verbonden is. Het zijn vooral lager opgeleide ouders die een goede opleiding expliciet als opvoedingsdoel ter sprake brengen; het verhoogt de kansen op een betere maatschappelijke positie. Hoger opgeleide ouders brengen een goede opleiding minder expliciet ter sprake, omdat het volgen daarvan impliciet wordt verondersteld. Het komt slechts expliciet aan de orde als het verwachte opleidingsniveau niet gehaald dreigt te worden. Een ander onderscheid is, dat voor hoger opgeleide ouders, goed onderwijs de basis is voor zelfbeschikking; vertrekpunt om je te kunnen ontplooiën. De goede maatschappelijke positie, die in lager opgeleide milieus via goed onderwijs nog verworven moet worden, is hier in grotere mate reeds gerealiseerd.

⁴⁶³ Du Bois-Reymond, Peters en Ravesloot (1990) pag. 84.

⁴⁶⁴ Du Bois-Reymond, Peters en Ravesloot (1990) pag. 70-71.

⁴⁶⁵ Du Bois-Reymond, Peters en Ravesloot (1990) pag. 74.

⁴⁶⁶ Du Bois-Reymond, Peters en Ravesloot (1990) pag. 74. Zie ook Du Bois-Reymond (1991) pag. 80.

⁴⁶⁷ Het ouderlijke 'regime' van onderhandelen kan op kinderen net zo dwingend overkomen, als een ouderlijk 'regime' van bevelen dat kan doen. Aan beide vormen van ouderlijke betrokkenheid kunnen kinderen zich willen onttrekken; in het ene geval door niet te gehoorzamen en in het andere geval door zich aan het voortdurende overleg (dat eeuwige gezeur) te onttrekken.

2.4.3.2. *Individualisering binnen de partnerrelatie*

Ook in de industriële moderniteit en in de ontwikkeling van het kerngezin is van individualisering sprake, en wel de ontwikkeling van het idee van de gelijkwaardigheid tussen man en vrouw. De vroegere hiërarchische verhoudingen binnen het familieleven, maken in het kerngezin plaats voor verwachtingen van waardering voor het vrouwelijke aandeel in het huwelijk (verzorgende, opvoedende en huishoudelijke werkzaamheden binnenshuis) en van een meer kameraadschappelijke en gelijkwaardige verhouding tussen de echtelieden.⁴⁶⁸

In de geavanceerde moderniteit en met de toetreding van de vrouw tot de arbeidsmarkt verschuift het relatie-ideaal van de complementariteit in de richting van het ideaal van de overeenkomst tussen man en vrouw: in sekse-identiteit, rol en positie.⁴⁶⁹ Binnen het gezin betekent dit een relatieve afname van de ongelijkheid tussen man en vrouw.

Dat in de partnerrelatie meer en meer de koesterende en affectieve functie het fundament wordt, gaat gepaard met hoge verwachtingen van de kwaliteit van deze relaties: op het vlak van aandacht voor elkaar/van de ander, van ruimte voor individuele ontplooiing, van onderling begrip, van communicatie en kameraadschap. Mede vanwege het functionele en anonieme karakter van andere contacten en relaties, gaan zulke verwachtingen (op het vlak van het 'jezelf mogen zijn, aanvaard worden') in toenemende mate een rol spelen in de partnerrelatie. Dat kan tot overvraging en sacralisering van deze relatie leiden.⁴⁷⁰

Naarmate partnerrelaties broos blijken, tekent zich een eigen waarde van de familieverwantschap af, die met het niet gekozen karakter ervan samenhangt. Familiebanden zijn namelijk meer dan andere affectieve relaties, voorgegeven. Het individu kiest ze niet, maar verwerft ze bij de geboorte. In een cultuur waar relaties op basis van keuzes tot stand komen, kunnen verwantschapsrelaties een binding gaan betekenen die het individu ontlast van de dwang om te kiezen. Dat ze voorgegeven zijn brengt duurzaamheid met

⁴⁶⁸ Het idee gaat heersen dat de verhouding tussen de echtelieden in principe egalitair is; man en vrouw zijn in hun onderscheiden functies en werkzaamheden op elkaar aangewezen en aan elkaar gelijkwaardig. De beide deeldomeinen van arbeid binnenshuis en arbeid buitenshuis, ontwikkelen zich los van elkaar en tevens in relatie tot elkaar. Zie De Regt (1993) pag. 228-229.

⁴⁶⁹ Brinkgreve (1993) pag. 308. Brinkgreve tekent hier bij aan, dat het onderscheid in taken en rollen strikter wordt gehandhaafd in lagere sociale lagen.

⁴⁷⁰ Beck spreekt van de vergoddelijking en van een ermee gepaard gaand verval van het huwelijks en gezinsleven. Hij meent dat huwelijk en gezin onder de condities van de geavanceerde moderniteit, en los van de traditionele banden en de daarmee samenhangende oriëntaties die aan het huwelijk en het gezin zin verlenen, een nieuw zingevend kader moeten zoeken. Dat zingevende kader wordt ontleend aan het romantische liefdesideaal. Dit ideaal is niet nieuw. Nieuw is dat het in de geavanceerde moderniteit een ideaal wordt, dat als te realiseren wordt voorgesteld in het huwelijks- en gezinsleven. Daarmee krijgt dit ideaal het karakter van een zingevend kader voor alle huwelijken en gezinnen. Verder meent hij dat het privé-domein van huwelijk en gezin een betekenis krijgt die richtinggevend en zinverlenend is in het leven. Hij spreekt van een 'aardse liefdesreligie', een sacralisering van huwelijk en gezin die met 'ontmoralisering' gepaard gaat vanuit traditionele kaders bezien: de romantische liefde heeft een moreel fundament in zichzelf. Beck trekt een parallel met de religie: zoals het breken met traditionele godsdienstige vormen voor kan komen als uitdrukking en vervulling van authentieke godsdienstigheid en niet als afscheid van de godsdienst, zo wordt het verlaten van partner en kinderen vanwege een nieuwe liefdespartner niet ervaren als breuk met de liefde, maar als de vervulling ervan. Nauw daarmee verbonden is de overvraging van huwelijk en gezin. De 'aardse liefdesreligie' wordt namelijk gekenmerkt door immanentie, concreetheid en onmiddellijke vervulling van het verlangen. De overvraging die dat met zich meebrengt leidt tot teleurstelling en tot verval; geconcretiseerd in het tijdelijke karakter van huwelijksrelaties. Het verval van het huwelijks- en gezinsleven is nauw verweven met de sacralisering ervan en met de ont-traditionele moderne condities. Zie Beck (1990) pag. 222-266. Zie ook Dillen (2006) pag. 60 en 76.

zich mee: de relaties blijven bestaan ook als ze niet prettig zijn of een tijd verwaarloosd. In vergelijking met functionele of gekozen affectieve contacten, zijn verwantschapsrelaties duurzamer; het individu valt er minder gauw uit als het niet aan verwachtingen beantwoordt.⁴⁷¹ Ondanks de andere en meer flexibele vormgeving, boeten familiale banden niet aan betekenis in: ze krijgen een nieuw gewicht; het gewicht van de band waar niet voor gekozen hoeft te worden, maar waar het individu onvoorwaardelijk toe behoort.

2.4.3.3. *Individualisering binnen de ouder-kindrelatie*

Ook in de relatie tussen ouders en kinderen is van individualisering sprake. Ouders moeten zelf uit gaan vinden hoe ouderschap vorm kan krijgen.⁴⁷² Er ontwikkelt zich een type ouderschap dat op de individuele ontplooiing van het kind is gericht.⁴⁷³ Dat gaat met een verschuiving gepaard van opvoedingsdoelen. In de traditionele opvoeding, die erop gericht is om de kinderen toe te leiden naar een standaard levensloop en op participatie aan traditionele banden, spelen waarden als gehoorzaamheid, plicht en acceptatie een grote rol.⁴⁷⁴ In een levensloop die in de plurale en gedifferentieerde context op basis van persoonlijke keuze tot stand komt, is de opvoeding meer gericht op het ontdekken en ontplooiën van de individuele interesses en kwaliteiten.⁴⁷⁵ De moraal die het normatieve kader vormde, maakt plaats voor de psychologie die in haar normativiteit bepaalde aspecten van de individualiteit marginaliseert; dit in het verlengde van de maatschappelijke eisen die aan kinderen worden gesteld.⁴⁷⁶

⁴⁷¹ Morris (1996). Zie ook Brinkgreve (2004) pag. 184 en 181 over het heimwee naar relaties waar je er gewoon mag zijn en naar het voortdurende moeten kiezen als last: de 'hang naar dwang' drukt zich uit in de waardering van verwantschapsrelaties omdat die voorgegeven zijn.

⁴⁷² Du Bois-Reymond (1991) pag. 61.

⁴⁷³ Schüleïn (1990) pag. 133-138.

⁴⁷⁴ Maas en Ziebertz (1997) pag. 387-388.

⁴⁷⁵ In dat kader is het onderzoek van Wubs over professionele opvoedingsadviezen aan ouders van belang. Zij neemt een ontwikkeling waar in deze advisering. Die wordt door toenemende psychologisering en individualisering gekenmerkt. Wubs (2004) pag. 209. Wubs stelt vast dat in eerste instantie de psychologie een geringe rol speelt in het kindbeeld dat doorklinkt in de opvoedingsadviezen van deskundigen aan ouders. Kinderen worden vanuit een ontwikkelingspsychologische bril gezien, maar de psychologische kennis van ouders over kinderen speelt nog een ondergeschikte en faciliterende rol. Dat ouders inzicht hebben in de psychologische ontwikkeling van kinderen, maakt dat zij beter hun morele opvoedingsdoelen (zelfstandigheid en gemeenschapszin) kunnen realiseren. Ze kunnen namelijk rekening houden met de specifieke psychologische eigenschappen en behoeften van hun kinderen en aldus beter tot afstemming komen (pag. 210). Het gewicht van de psychologie neemt toe en verandert van inzet. Vanaf de jaren zeventig gaat de psychologie een rol spelen in concrete omgangsadviezen. Binnen de psychologie verschuift de aandacht naar gedragstherapeutische inzichten, wat met betrekking tot de opvoedingsadviesgeving een hausse aan methodische inzichten oplevert; opvoeden wordt een onder de knie te krijgen techniek (pag. 209 en 215). Daarnaast tekent zich vanaf die periode in de opvoedingsadviezen tevens een omslag af. De psychologie is niet meer dienstbaar aan morele opvoedingsdoelen, maar de opvoeding gaat meer en meer in het teken staan van de psychologische ontwikkeling van kinderen. In de jaren tachtig krijgt dit een extra accent. Vanaf die tijd geldt namelijk niet meer alleen een ongestoorde psychologische ontwikkeling als opvoedingsdoel; ook de bevordering van die ontwikkeling gaat als doel gelden. Optimale ontwikkeling neemt de plaats in van ongestoorde ontwikkeling.

Dat brengt een verschuiving in de betekenis van de relatie tussen ouders en kinderen met zich mee. Tot aan de jaren zeventig is zo'n liefdevolle relatie in zichzelf van belang. Vanaf de jaren tachtig komt in de opvoedingsadviezen de affectieve relatie in dienst van de ontwikkeling van het kind te staan (pag. 210, 216). Er ontstaat een sterke interne gerichtheid in de opvoedingsadviesgeving; de deskundigen bepleiten het belang van ontplooiing en welbevinden van het kind en van de plezierige relatie tussen ouders en kinderen als waardevol op zich. Het kind zelf en de liefde voor het kind komen centraal te staan.

⁴⁷⁶ Wubs (2004). Vanaf de jaren zeventig houden de opvoedingsdeskundigen op met het adviseren over de maatschappelijke functie van het gezin, de betekenis van de opvoeding voor de maatschappij, de inrichting van

Eigen aan het nieuwe oudertype is de gerichtheid op het bieden van een empathische, liefdevolle en kindgerichte omgeving aan kinderen; het gezin als 'sociale uterus'.⁴⁷⁷ De toegenomen welvaart, de toename van vrije tijd en de verkleining van het kindertal leiden ertoe dat ouders meer tijd, aandacht en geld aan minder kinderen kunnen besteden. Naast aandacht voor de lichamelijke ontwikkeling en voor de schoolcarrière, groeit ook de aandacht voor de psychische en emotionele ontwikkeling.⁴⁷⁸ Er wordt veel geïnvesteerd in de ontwikkeling van kinderen: aandacht, koestering, tijd en geld. Ouders streven ernaar de mogelijkheden van hun kinderen te optimaliseren. Dat ze bewust voor kinderen hebben gekozen speelt daarin mee. Vanuit de samenleving wordt zo'n streven ondersteund; afwijkingen en achterstanden worden opgespoord en bijgewerkt.⁴⁷⁹ Aspect hiervan is, dat het ouderschap een keuze is waar ook de eigen individuele ontplooiing van de volwassene in het geding is.⁴⁸⁰ Het ouderschap als te kiezen element in de keuzebiografie, wordt een manier om de eigen kwaliteiten als volwassene te ontwikkelen en het eigen leven meer inhoud te geven. Dat kinderen gedijen, is niet alleen van-

het gezinsleven of over leefgewoonten van gezinnen. Opvoeding komt in de advisering niet meer ter sprake als een onderneming waarin ouders een maatschappelijke verantwoordelijkheid waar moeten maken en waar ze als gezin de samenleving opbouwen (pag. 212). Vanaf de jaren zeventig krijgt het ideaal van het zich optimaal ontplooiende en gelukkige kind een normatief karakter. De optimale kinderlijke ontwikkeling wordt opvoedingsdoel. Deze psychologisering heeft in twee opzichten een sturende en remmende werking op het proces van individualisering, zowel voor ouders alsook voor kinderen. In de eerste plaats gaat de hechting tussen ouders en kind een groter gewicht krijgen; het is een voorwaarde voor een goede ontwikkeling van het kind. Dat stelt hogere eisen aan de beschikbaarheid en het geduld van met name de moeder voor de kinderen. De voortgaande psychologisering van de opvoeding geeft richting aan de individualisering van de ouders. Het belemmert hun mogelijkheden om anders ouder te zijn (pag. 217-220). De voortgaande psychologisering remt daarnaast in zekere zin ook de individualisering van het kind. Naarmate de normale psychologische ontwikkeling en het welbevinden als opvoedingsdoel gaat gelden, krijgt het 'normale' een normatief karakter. De normale ontwikkeling van de op te voeden kinderen wordt het ideaal. Wat in de opvoeding bereikt moet worden is een 'normale' ontwikkeling, waarbij bij afwijkingen naar aanpassing wordt gestreefd. Het gaat hierbij in vergelijking met enkele decennia eerder niet om aanpassing aan een morele opvoedingsnorm, maar om aanpassing aan een psychologische norm van de normale ontwikkeling. Verder is van normativiteit sprake, omdat in de opvoedingsadvisering de ontplooiing van sommige terreinen (cognitieve en sociale kwaliteiten) belangrijker wordt geacht dan de ontplooiing van andere terreinen (fenomenen van de verbeelding: dromen, artistiekheid, magisch denken). Sommige terreinen worden gemarginaliseerd. Het gaat de opvoedingsadvisering niet zozeer om de ontplooiing van het kind als persoon zoals het is, met alle hebbelijkheden en onhebbelijkheden van dien; het gaat om een psychologisch/normatieve ontwikkeling, die de individualiteit van concrete kinderen stuurt en remmend werkt op de mogelijkheden om anders kind te zijn.

Het onderzoek van Wubs richt zich op verschuivingen binnen de opvoedingsadvisering tot aan 1999. De wijze waarop ouders zich de adviezen hebben eigen gemaakt valt buiten het onderzoeksterrein, alsook de advisering van latere datum. Precies op dat laatste punt wijzen nieuwere ontwikkelingen op andere tendensen.

⁴⁷⁷ Nave-Herz (1994) pag. 58 en 84.

⁴⁷⁸ De Regt (1993) pag. 223. Zwaan spreekt van een intimisering en een emotionalisering, en van een cultivering daarvan in het gezin. (1993) pag. 241.

⁴⁷⁹ Brinkgreve (2004) pag. 26-27. Dat ouders uit vrije wil voor kinderen gekozen hebben speelt een rol in deze veranderde opvoedingshouding. De eerdere vanzelfsprekendheid van zorg en opvoeding die met het 'kinderen krijgen' gepaard gingen, verandert bij het 'kinderen nemen' in een bewust ervaren verantwoordelijkheid en opgave om het zo goed mogelijk te doen. Het wordt maakbaarheid. Dat betekent echter niet, dat ouders geen verwachtingen van hun kinderen hebben. Deze liggen echter op een ander gebied, zijn diffuser en minder uitgesproken, maar spelen wel een rol. Dat kinderen in economisch opzicht minder productief zijn speelt daarbij een rol. Hun positie verandert van bate naar last. De publieke berekening van wat kinderen zullen gaan kosten, iets dat een paar generaties geleden vreemd was, markeert deze verandering. De ruilverhouding wordt economisch door eenrichtingsverkeer bepaald; ouders zijn er voor de kinderen en niet omgekeerd. Zie Miller-McLemore (2002) pag. 48.

⁴⁸⁰ Nave-Herz (1994) pag. 59-61. Zie ook Maas en Ziebertz (1997) pag. 397.

uit het oogpunt van de ontplooiing van het kind van groot belang, maar ook voor de ouders, hetgeen tot ouderlijke prestatiedruk leidt. Kinderen moeten gedijen en het zo goed mogelijk doen. Het welbevinden van de ouders is nauw verbonden met het geluk van het kind; het geldt als hun prestatie. En zo geldt ook het omgekeerde: als het kind klaagt of tekort schiet hebben ouders gefaald.⁴⁸¹ Kohnstamm⁴⁸² brengt in dat verband naar voren dat een ouderlijke opvoeding die ernaar streeft het eigen kind als heel bijzonder te zien, uitdrukking kan geven aan de ouderlijke aspiratie om een ‘heel bijzonder kind in de markt te zetten’. Ouders prijzen dan vooral zichzelf; het kind moet de aspiraties van de ouders waarmaken.⁴⁸³ Ook speelt de impliciete verwachting een rol dat vaardige ouders die een goede opvoeding weten te geven, problemen en conflicten met hun kinderen weten te voorkomen. De gedachte dat een gelukkig gezinsleven maakbaar en altijd bereikbaar is, maakt dat conflicten en problemen als teken van ouderlijk opvoedend falen worden gezien.

De koesterende en affectieve functie van het gezin drukt zich uit in hoge verwachtingen van de partnerrelatie en in opvoedingsdoelen die expliciet op de ontplooiing van de individuele kwaliteiten van het kind gericht zijn. In het verschil in gewicht dat aan de individuele kwaliteiten wordt toegekend, tekent zich een impliciete gerichtheid op maatschappelijke eisen en verwachtingen af; van sommige kwaliteiten is de ontwikkeling meer noodzakelijk dan van andere.

De laatste jaren wordt de verwevenheid tussen opvoeding en maatschappij weer meer onderkend en nagestreefd, hetgeen blijkt in een groeiend verlangen naar een ouderlijke opvoeding tot gemeenschapszin⁴⁸⁴ en in een nauwere institutionele inbedding van ouder-

⁴⁸¹ Schüle (1990) pag. 133-138. Zie ook Nave-Herz (1994) pag. 59-61 en Maas en Ziebertz (1997) pag. 397.

⁴⁸² Kohnstamm (2008) *Opvoedpaniek is nergens voor nodig*. In: Trouw 8 maart. Letter en Geest 2-3.

⁴⁸³ Miller (1986).

⁴⁸⁴ Dat drukt zich bijvoorbeeld uit in een pleidooi voor een verschuiving in de ouderlijke opvoedingspraktijk, zoals bijvoorbeeld door Kohnstamm (2005): *Ouders in de maalstroom van de tijdgeest*. (Dit artikel is een licht bekorte versie van haar Abel Herzberg-lezing, zie Trouw 19 september 2005.) Naast en deels in plaats van de nadruk in de opvoeding op de ongehinderde ontwikkeling van het kind ‘van binnen uit’, wordt aandacht bepleit voor een ander accent, namelijk de vorming van kinderen door en dankzij weerstand ‘van buiten af’. Ouderlijke opvoeding moet niet alleen gericht zijn op ruimte voor de ontwikkeling van de emotie en het verlangen van het kind; het moet daarnaast het kind leren dat emoties beheerst moeten kunnen worden. De individuele ontwikkeling van kinderen komt in deze visie niet zozeer door ongehinderde ontplooiing, maar door de begrenzing en de beperking daarvan tot stand. Ouderlijke opvoeding moet naast emotie, ook aan de rede belang hechten. Naast vrijheid moeten kinderen ook verplichtingen en verantwoordelijkheid krijgen. Naast het individuele moet het gemeenschappelijke worden benadrukt. Kinderen moeten leren praten (van binnen naar buiten) maar ook leren luisteren (van buiten naar binnen); niet omdat ze ‘maar’ kind zijn, maar omdat ze mens zijn onder andere mensen. Opvoeding moet weer meer in het teken van gemeenschapszin komen te staan. In de ouderlijke opvoeding wordt een herwaardering van de redelijkheid bepleit en van grenzen stellende ouders die een voorbeeld geven en conflicten aandurven. Het besef dat kinderen baat hebben bij ouders die weerstand bieden komt in de plaats van het besef dat kinderen gebaat zijn bij ruimte voor ongehinderde ontplooiing. “Een kind heeft recht op zeurende ouders” zegt M. de Winter in VPRO’s documentaire “Wat doen wij met onze kinderen” (oktober 2005). Ongehinderdheid leidt te veel naar misvorming en vormeloosheid, en te weinig naar vorming bij kinderen en jongeren, wordt de gedachte.

Dat er kinderen en jongeren zijn die ontsporen wordt in verband gebracht met de ouderlijke opvoeding; het maakt dat anders naar de ouderlijke opvoeding wordt gekeken. Dat er kinderen en jongeren zijn die ontsporen is niet nieuw, en ook niet dat dit aan de ouderlijke opvoeding wordt gerelateerd. Wat relatief nieuw is, is de tendens dat ouders tegenwoordig meer op hun verantwoordelijkheden en hun mogelijkheden worden aangesproken. Er is minder dan vroeger aandacht voor hun onvermogen en beperkingen, al dan niet door omstandig-

lijke opvoedingspraktijken.⁴⁸⁵ Zo'n besef is niet nieuw; het ligt in de lijn van de groeiende overheidsbetrokkenheid bij het gezin vanaf de industriële revolutie. Het illustreert dat de inbedding van de ouderlijke opvoeding meer en meer gevormd wordt door institutionele en anonieme banden. Het pleidooi voor de herwaardering van traditionele bindingen van bijvoorbeeld familie en religie, illustreert de relatieve teloorgang ervan.

2.5. Besluit

Het belang van deze historische schets is tweeledig. Het eerste belang komt voort uit het eerste hoofdstuk dat veranderingen signaleert in de context van het huiselijke religieuze/godsdienstige leven en opvoeden. Door me in de ontwikkeling van de maatschappij en de religie en het familieleven te verdiepen heb ik zicht willen krijgen op veranderingen die zich in de loop van drie generaties hebben afgetekend.

Die verdieping heeft in de eerste plaats tot het besef geleid dat de context van het huiselijke religieuze/godsdienstige leven en opvoeden in elke generatie anders is.

Het heeft vervolgens aan het inzicht bijgedragen dat veranderingen in het huiselijke religieuze/godsdienstige leven en opvoeden nauw verweven zijn met gezinsoverstijgende moderniseringsprocessen die de maatschappij, de religie en het familieleven structureren.

Daarmee kan onderkend worden dat het huiselijke religieuze/godsdienstige leven en opvoeden in elke generatie op een in met die context verweven manier vorm en betekenis krijgt. Het gesitueerde karakter van de huiselijke religiositeit/godsdienstigheid komt zo in beeld.

Daarmee is het tweede belang in het geding. Het verkregen zicht op het gesitueerde en procesmatige karakter van de huiselijke religiositeit en godsdienstigheid maakt een methodische openheid noodzakelijk. In elke generatie staan ouders opnieuw en op een met hun context verweven wijze voor de vraag, of en hoe ze vorm en betekenis geven aan religiositeit en godsdienstigheid in hun leven en opvoeden. Dat ik in deze studie drie generaties onderzoek, vraagt om methoden van dataverwerving en van data-analyse die niet de religiositeit / godsdienstigheid van één van de generaties als referentiepunt of

heden veroorzaakt. De tendens om materiële schade die kinderen of jongeren veroorzaken op hun ouders te verhalen, geeft van zo'n omslag blijk.

⁴⁸⁵ De laatste jaren is van een toegenomen aandacht sprake voor de maatschappelijke inbedding van het huiselijke leven en de opvoeding, vanuit het inzicht dat het in de huiselijke context niet alleen om een privé-gebeuren gaat en dat er maatschappelijke belangen in het geding zijn. De verzelfstandiging van het gezin ten opzichte van de bekende nabije banden wordt gerelativeerd: er wordt aandacht bepleit voor de positieve waarde van bindingen met bijvoorbeeld de familie of de godsdienst. Tegelijkertijd is van een toename van de anonieme vormen van binding sprake: de maatschappij biedt een netwerk waar het gezin een inbedding in krijgt. Dat blijkt in het verlangen naar uitbreiding van hulpverlenende instellingen en naar een betere onderlinge afstemming van de diverse instanties ten opzichte van elkaar. Het is ook te zien in het verlangen naar meer juridische mogelijkheden om in te grijpen in ouderlijke praktijken van mishandeling en verwaarlozing. Ook het ontstaan van een ministerie van Jeugd en Gezin geeft blijk van een besef dat gezin en maatschappij op elkaar betrokken dienen te zijn. De Winter wijst in dat verband op de tendens om aan ouders eisen te stellen die ze niet waar kunnen maken, in een situatie waarin een groot deel van de professionele opvoedingsondersteuning is wegbezuinigd (onderwijs, buurtwerk, welzijnswerk), terwijl de informele opvoedingsondersteuning (de hulp en sociale controle door familie, buurt en andere ouders) is weggefallen. Opvoeding heeft belang bij maatschappelijk beleid dat het gezin niet in zijn opvoedingstaak geïsoleerd benadert, stelt hij. Zie De Winter: *De ouders hebben het niet gedaan*. Trouw 18 augustus 2007. Podium pag. 11.

criterium neemt om daar vervolgens de religiositeit/godsdiensligheid van andere generaties aan af te meten.

3. METHODOLOGIE

3.1. Inleiding

De twee vorige hoofdstukken hebben een aantal inzichten op een rij gezet rondom gelovig leven en opvoeden in de huiselijke context. Deze inzichten vormen de theoretische voorkennis waarmee het empirische onderzoek van start gaat. Aangenomen wordt:

- a) Dat de familie een belangrijke rol speelt in de religiositeit van haar leden. Dat leidt tot de vraag welk gewicht die rol heeft en hoe die vorm en betekenis krijgt in leven en opvoeden.
- b) Dat de religiositeit binnen families verandert. Dat leidt tot de vraag hoe deze zich van de ene op de andere generatie ontwikkelt en welke overeenkomsten en verschillen waar te nemen zijn.
- c) Dat verminderde kerkelijkheid binnen families niet per definitie verminderde religiositeit met zich mee brengt. Dat leidt tot de vraag welke rol kerkelijkheid speelt in de betekenisvormgeving van religiositeit.
- d) Dat de religiositeit binnen families verweven is met de sociale laag en met het gender aspect. Dat leidt tot de vraag hoe dat onderscheid vorm en betekenis krijgt.

In dit hoofdstuk verantwoord ik in de tweede paragraaf de keuze voor een kwalitatieve exploratieve manier van dataverwerking. Ook zet ik er de beslissing om via biografische interviews te werken uiteen. Ik heb een aantal kenmerken van deze methode verzameld en bespreek deze. Daarna ga ik in op de opbouw van het interviewschema.

In de derde paragraaf beschrijf ik de samenstelling en de werving van de onderzoeksgroep, de kwestie van de betrouwbaarheid van de verkregen gegevens en de objectiviteit van deze studie.

De vierde paragraaf gaat in op de semiotiek als analysemethode. Ik beschrijf enkele grote lijnen van de semiotische benadering en verantwoord mijn keuze om deze methode te gebruiken. Verder beschrijf ik de werkwijzen die ik in deze studie heb ontwikkeld zodat deze methode bruikbaar wordt voor het analyseren en het vergelijken van interviewteksten.

3.2. Kwalitatief exploratief onderzoek

De vraagstelling van dit onderzoek leidt tot een voorkeur voor kwalitatief onderzoek. Er wordt namelijk een onderzoeksveld bestudeerd, waar relatief weinig voorkennis bestaat over welke factoren een rol spelen en hoe deze met elkaar samenhangen. Dat de samenhangen complex zijn en een procesmatig karakter hebben, pleit ook voor een kwalitatieve werkwijze. Een kwalitatieve onderzoeksweg is ook raadzaam, omdat hier wordt gezocht naar de betekeniswereld achter gedragingen, relaties, houdingen en interacties.⁴⁸⁶ In dit onderzoek ligt een exploratieve benadering het meest voor de hand.⁴⁸⁷ Het onderzoek

⁴⁸⁶ Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995). Zie ook Maso en Smaling (1998) pag. 9-11.

Voor dit onderzoek geldt, dat het deel uitmaakt van die praktisch theologische studies, waarvan A. Baart stelt dat ze gezien de vraagstelling baat hebben bij een kwalitatieve onderzoeksweg. Er wordt hier namelijk gestreefd naar een adequate conceptualisering, er wordt getracht handelen te reconstrueren met het oog op verbetering daarvan en er wordt aansluiting gezocht bij min of meer onbekende leefwerelden. Zie Baart (1997) pag. 77-81.

⁴⁸⁷ Zie Baarda en De Goede (1995) pag. 21-22 en 67-84. Binnen kwalitatief onderzoek zijn een aantal mogelijkheden denkbaar. In een beschrijvend onderzoek gaat het om een beschrijving van het voorkomen van een of

begint namelijk niet blanco. Het vertrekt vanuit de hierboven genoemde veronderstellingen over mogelijke samenhangen, zonder dat helder is hoe die samenhangen eruit zien. Het zicht op het 'veld' is met andere woorden onvoldoende om theorie-gestuurd en hypothesetoetsend te werk te gaan. Eigen aan exploratief onderzoek is, dat het veld op een zodanige wijze wordt onderzocht, dat op basis daarvan theorie kan worden ontwikkeld en hypothesen kunnen worden geformuleerd. Theorie- en hypothesevorming zijn niet het startpunt maar de vrucht van exploratief onderzoek. Ze worden ontwikkeld vanuit het onderzoek en gaan er niet aan vooraf. De keuze voor een kwalitatieve onderzoeksweg heeft gevolgen voor de manier waarop gegevens worden verkregen, voor de manier waarop de onderzoeksgroep samen wordt gesteld en voor de manier waarop de verkregen gegevens worden geanalyseerd. Deze paragraaf beschrijft de gekozen methode om data te verwerven.

3.2.1. *Het biografische interview*

Van de gangbare manieren om kwalitatief onderzoek uit te voeren verdient de methode van het interview de voorkeur.⁴⁸⁸ Daarmee kan namelijk zicht ontstaan op het handelen en op de intentionaliteit die daarbinnen vorm krijgt.⁴⁸⁹ Met name het biografische interview leent zich daar voor. Deze werkwijze wordt dan ook aanbevolen, als wordt bestudeerd hoe religiositeit, in de context van het gewone leven en in de loop van de tijd, van vorm en betekenis is veranderd.⁴⁹⁰ Het is ook de meest geëigende werkwijze om religiositeit te onderzoeken als gangbare begrippen en kaders niet volstaan.⁴⁹¹ Het is een metho-

meer kenmerken binnen een bepaalde groep, zonder dat wordt gestreefd naar de ontwikkeling van een theorie of de formulering van hypothesen. Van toetsend onderzoek is sprake wanneer bij een onderzoek de hypothesen, die het sluitstuk vormen van een theorie, vastliggen en getoetst worden. Exploratief onderzoek houdt het midden tussen deze twee vormen.

⁴⁸⁸ Ook de methoden van participerende observatie, het (quasi)experiment en van het verzamelen van documenten zijn gangbaar. Zie Maso en Smaling (1998) pag. 87. Het eerste is in dit onderzoek niet mogelijk: de aandacht van het onderzoek gaat ook uit naar het verleden dat niet meer participierend geobserveerd kan worden. Het tweede is minder zinvol, omdat het daaraan eigen is dat het de gewone situatie doorbreekt in plaats van onderzoekt. Bij het verzamelen van documenten komt de betekenisverlening, waarnaar de interesse hier vooral uitgaat, nog niet in beeld.

⁴⁸⁹ Zie Wester (1987) pag. 16; Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 130-133.

⁴⁹⁰ Zie ook Van Rooden (2004) die stelt dat oral history een werkwijze is die te verkiezen is in onderzoek naar religiositeit, dat dieper graaft dan een opinieonderzoek. Het opinieonderzoek achterhaalt meningen en zoekt naar samenhangen tussen religieuze visies en categorieën van respondenten. Het gaat er daarmee van uit, dat de visie het meest eigene van de religie is. Van Rooden vindt dat daarmee te snel en te voortijdig wordt bepaald wat de aard van de religie is. Oral history maakt het meer mogelijk om te bestuderen of en hoe religiositeit in de loop van de tijd van vorm of betekenis verandert (524-529).

⁴⁹¹ De veronderstelling is dat mensen een weerstand kunnen hebben tegen het christelijke, godsdienstige, dan wel kerkelijke vocabulaire. Woorden als God, geloof en kerk kunnen tot een taalveld behoren dat vreemd is, waarin mensen niet kunnen of willen uitdrukken wat hen bezielt. In zo'n geval zullen zij van een ander vocabulaire gebruik maken als ze vertellen over wat hen bezielt, drijft en bezighoudt. Het besef dat het kerkelijke of theologische vocabulaire niet volstaat om hedendaagse religiositeit op het spoor te komen, leidt soms tot pogingen om deze religiositeit via een andere 'bril' te lezen. In de psychologie geeft Paul Pruyser daar een voorbeeld van. Hij schetst een zestal variabelen aan de hand waarvan een pastorale 'diagnose' kan worden vastgesteld. Het gaat er daarbij in de eerste plaats om of er een besef is van het Heilige en gevoelens van eerbied. Deze kunnen zich van gepaste en van ongepaste symbolen bedienen en een afgodisch karakter hebben. Een tweede variabele is de term Voorzienigheid, wat in verband staat met de capaciteit om te vertrouwen, te hopen en te beloven. Een derde variabele is het geloof, in subjectieve zin genomen. Het gaat er daarbij om of iemand het hart kan verpanden: tot engagement in staat is. Hoe dit vermogen om te geloven zich tot het Geloof in meer objectieve zin verhoudt, verdient daarbij de aandacht. De vierde variabele is genade of dankbaarheid. Het gaat hier om het vermogen tot geven en ontvangen, bijvoorbeeld van vergeving en zegen. De vijfde varia-

de die bronnen aanboort die in andere onderzoeksmethodes buiten het gezichtveld blijven.⁴⁹²

Naar aanleiding van relevante literatuur en na een aantal proefinterviews te hebben afgenomen, dringen zich een aantal aandachtspunten op die ik hier als kenmerken van het biografische interview bijeenzet.

3.2.1.1. Subjectiviteit

Een van de kenmerken van het biografische interview is de subjectiviteit van de verkregen gegevens. Deze subjectiviteit wordt over het algemeen als een complicerende factor gezien: de verkregen informatie is gekleurd.

De subjectiviteit betreft in de eerste plaats de neiging van respondenten om sociaal wenselijke antwoorden te geven.⁴⁹³ Ook speelt een rol dat men zich niet altijd bewust is van de eigen drijfveren.⁴⁹⁴ Vervolgens speelt in retrospectieve biografische interviews mee, dat naar het verleden niet anders *kan* worden gekeken, dan met een hedendaagse bril. Daarbij hebben respondenten de neiging om over het eigen leven in termen van eenheid te denken, of om in de reflectie zo'n eenheid tot stand te brengen. Het vertellen van levensverhalen gaat met het ordenen van het leven en het tegengaan van fragmentering gepaard.⁴⁹⁵ In het verlengde daarvan kampt het retrospectieve interview met het probleem van het weglateffect. Datgene wat in het verleden wordt gezien of herinnerd, wordt vanuit een actuele behoefte aan consistentie, vervormd en veranderd. Er wordt overeenstemming in aangebracht; intern en met het heden.⁴⁹⁶ Het zicht dat levensverhalen bieden op het verleden, is dus een door de hedendaagse bril bemiddeld zicht. De onderzoeker bevindt zich in de paradoxale situatie van naar het verleden te vragen, maar de actuele reconstructie ervan te horen te krijgen.⁴⁹⁷

De methode van het biografische onderzoek wordt vaak gekozen omdat het gegevens oplevert, juist op het vlak van de individuele betekenisgeving. Dat deze niet overeen-

bele is de bekering; het zich willen bekeren. In gevoelens van spijt, berouw en leedwezen is de bereidheid om eigen verantwoordelijkheid (in proporties) te onderkennen in het geding. De zesde variabele is de gemeenschap. Daarbij is aan de orde of iemand zich vervreemd en geïsoleerd opstelt naar de wereld toe, of open en geïntegreerd. Het zevende thema is het besef geroepen te zijn. Daarbij gaat het om iemands bereidheid om zich toe te wijden, om te participeren in een groter geheel. Met behulp van deze variabelen is een beeld te verkrijgen van de wijze waarop mensen in het leven staan en hoe zij zichzelf betekenis geven. Zie Pruyser (1978) pag. 55-73. In de homiletiek doet Gerd Theissen iets vergelijkbaars. Hij onderkent in de bijbel een aantal grondmotieven waaronder schepping, hoop, bekering, liefde en incarnatie. Deze hebben elk een seculiere pendant. De prediking is overtuigender naarmate overeenkomst en verschil tussen het bijbelse en het seculiere beter uit de verf komt. Ook Theissen veronderstelt in het wereldlijke bestaan een openheid voor het godsdienstige, zonder dat op voorhand is aan te geven waar en hoe die openheid zich uitdrukt. Zie Theissen (1994) pag. 27-34.

Anders dan Pruyser en Theissen, werk ik in mijn onderzoek zonder zo'n voorgegeven raster. Ik wil achterhalen welke thema's er uit het materiaal naar boven komen en op welke wijze deze zich tot het kerkelijke en theologische vocabulaire verhouden.

⁴⁹² Giddens (2001) pag. 650.

⁴⁹³ Zie Baarda en De Goede (1995) pag. 143-144.

⁴⁹⁴ Zie Baarda en De Goede (1995) pag. 143-144; Maso en Smaling (1998) pag. 51-52.

⁴⁹⁵ Nijhof (2000) pag. 17 en 27. Zie ook Giddens (1991) pag. 75-76, die aangeeft dat een levensverhaal wordt gepresenteerd als het resultaat van een eigen identiteit; een identiteit die tijdens het vertellen tevens tot stand komt.

⁴⁹⁶ Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 137.

⁴⁹⁷ Nijhof (2000) pag. 27. Zie ook Muchmore (2002).

komt met de werkelijkheid wordt met name binnen een naturalistische opvatting, die veronderstelt dat zoiets als een werkelijkheidsgetrouw beeld mogelijk is, als een probleem beschouwd.⁴⁹⁸ In de constructivistische visie geldt de subjectiviteit juist als een kans.⁴⁹⁹ In het biografische interview wordt aan respondenten de ruimte geboden, om zo vrij mogelijk en in eigen woorden te spreken over wat er in hun leven gebeurd is, omdat dit geacht wordt zicht te geven op de betekenisgeving vanuit het perspectief van de eigen leefwereld. Dat de bemiddeling door voorgegeven sociologische onderzoekscategorieën zoveel mogelijk wordt vermeden, dient het doel van de optimale mogelijkheid tot zo'n individuele betekenisgeving. Dit onderzoek wil zicht krijgen op het handelen en de houdingen, en op de intenties die daarin tot uitdrukking komen. De subjectiviteit is niet alleen 'geen probleem', zelfs niet 'een kans'; de subjectieve betekenisvormgeving *is* datgene waarnaar gezocht wordt. Mijn onderzoek deelt in de visie dat het biografische interview zicht geeft op de individuele subjectieve betekenisgeving en dat dit is waarnaar gezocht wordt.

Echter: het *oral history* onderzoek van Van Rooden, vraagt op twee belangrijke aspecten om nuancering van deze veronderstelling.

In de eerste plaats zijn vraagtekens te plaatsen bij het individuele gehalte van de betekenisgeving door individuen. Hem valt juist op, dat individuele respondenten een bepaald perspectief gemeen hebben in de betekenisgeving aan het verleden: ze komen overeen in het gezichtspunt van waaruit ze kijken. In zijn onderzoek blijkt de breed gedragen hedendaagse bril de kleur van de individuele vrijheid te hebben. Diverse respondenten blijken, als zij over hun godsdienstige verleden vertellen, voorvallen ter sprake te brengen over de rituele representatie van de sociale ongelijkheid binnen de kerken (bijvoorbeeld de armenbanken of het voedsel dat niet meer aan armen werd verstrekt, als zij niet meer naar de kerk gingen). Toch zijn het niet de associaties over godsdienst en sociale onrechtvaardigheid, die deze respondenten als argument aanvoeren om hun verminderde kerkelijkheid te verklaren. Zo'n verklaring wordt over het algemeen gezocht in de sfeer van de individuele zelfontplooiing. De bevrijding heeft een individuele en ideologische kleur. Respondenten begrijpen hun verleden, door in termen van een tegenstelling te denken, waarbij individuele vrijheid en authentiek gevoel bij de huidige tijd horen. Het verleden wordt daarentegen gekenmerkt door opgelegde kennis en afgedwongen manieren van handelen. Dat respondenten over het algemeen op dezelfde wijze, in termen van dezelfde opposities en met dezelfde bril aan het verleden betekenis geven, stelt vragen bij het individuele gehalte van de huidige betekenisgeving door de respondenten.

Zijn tweede opmerkelijke bevinding is, dat over de godsdienst dan wel vanuit een oppositioneel schema wordt gedacht van collectieve dwang versus individuele vrijheid, maar dat de levensverhalen over het algemeen geen aanwijzingen geven die daar mee overeenkomen. De verhalen wijzen uit dat er eigenlijk amper strijd is gevoerd om ruimte in godsdienstig opzicht, of dat is gestreefd naar bevrijding uit onmondigheid en onwetendheid. Er wordt amper gesproken over innerlijke strijd, of van concrete aanleidingen die als druppel de kerkelijkheids-emmer deden overlopen. Een godsdienstige levenswijze werd niet bewust afgesloten of ingeruild voor een andere, op grond van een individuele keuze die aan het leven een nieuwe richting gaf. De verhalen wijzen er veel meer op dat

⁴⁹⁸ Nijhof (2000) pag. 23-38.

⁴⁹⁹ Nijhof (2000) pag. 39-59.

de godsdienst geleidelijk aan uit de kern van het leven is verdwenen, zonder dat het opviel en zonder dat daar bewust voor gekozen is. Kortom: herinneringen aan veranderingen in godsdienstig opzicht, nemen feitelijk nooit de vorm aan van een bekerings- of een bevrijdingsverhaal.⁵⁰⁰

3.2.1.2. Intersubjectiviteit

Daarmee komt een tweede kenmerk van het biografische interview aan het licht: de subjectiviteit heeft een bovenindividueel karakter. Nijhof verheldert dit. Hij stelt dat de bemiddeling die wordt vermeden vanuit voorgegeven sociologische theorieën en categorieën, op een andere manier toch tot stand komt. De taal is de bovenindividuele bemiddelende factor. Individuen maken in hun individuele spreken gebruik van interpreterende kaders, van maatschappelijk vertogen. Een vertoog is een in de samenleving figurerende en daar geldende wijze van betekenisgeving, een maatschappelijk werkzame 'leeswijze', een manier van interpreteren van de werkelijkheid.⁵⁰¹ De bril van de individuele vrijheid van waaruit individuen hun verleden 'lezen', is een voorbeeld van zo'n maatschappelijk vertoog. Levensverhalen worden verteld in de woorden van de verteller, maar het zijn geen 'eigen' woorden: het individuele spreken geeft uitdrukking aan bovenindividuele interpretaties van het leven, die met de gebruiksgeschiedenis van de gekozen woorden verweven zijn. Het individuele spreken is vertoog-geleid,⁵⁰² verweven met binnen de samenleving geldende wijzen om aan de werkelijkheid betekenis te geven. In levensverhalen laten mensen zien welke betekenissen ze aan hun leven toekennen, welke verklaringen en rechtvaardigingen zij ontwikkelen voor wat in hun leven gebeurd is. Ze laten weten hoe ze het leven interpreteren en legitimeren, dat ze zeggen te hebben geleid.⁵⁰³ En terwijl ze dit doen maken ze gebruik van bepaalde interpreterende vertogen. Het is daarbij van belang te beseffen, dat het individuele spreken niet alleen een kwestie is van napraten en reproduceren; het individuele spreken geeft ook uitdrukking aan selectie, interruptie en productie van de vertogen. Dat een verteller zich in meer sociale ruimtes beweegt, en dat daarbinnen andere vertogen geldig zijn, kan tot confrontaties tussen vertogen leiden; tot veranderingen in de interpretaties van de werkelijkheid en tot veranderingen van de vertogen zelf.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ Van Rooden (2004) pag. 529-548.

⁵⁰¹ Nijhof (2000) pag. 45.

⁵⁰² Nijhof (2000) pag. 47.

⁵⁰³ Nijhof (2000) pag. 59. Zie ook Aalten en Moree (1994) pag. 491-507. Ook deze wetenschappers stellen dat de vertogen waar levensverhalen gebruik van maken, zicht geven op de wisselwerking tussen individu en cultuur (495).

⁵⁰⁴ Nijhof (2000) pag. 47 en 54-55. Hij bepleit in het levensverhaal aandacht voor differentiatie binnen het zelfbeeld; voor zelfbeelden die geen coherentie en samenhang vertonen, waar niet alleen over het 'zelf' in termen van een 'eenheid' wordt gedacht. Er moet worden gezocht naar differentiatie in de zelfbeelden, mede omdat eenheid in dat opzicht het effect van het interview kan zijn. Zie hiervoor ook Chatelion Counet (1998). Het Zelf is geen in-dividuum maar een dividiuum; een over verschillende werkelijkheden verdeeld subject dat daarmee in zichzelf verdeeld is en in interpretatieve taal ingeschreven. Het is niet de drager en initiator van het eigen handelen, niet het centrum van het eigen bewustzijn en niet de controlerende instantie van het eigen spreken. Het Zelf is een landschap van vele ik-posities die op zoek zijn naar een harmonieus geheel dat aan die verschillende ikken samenhang en betekenis geeft (pag. 34-35 en 58-59). Deze meerstemmigheid en het dialogische van het Zelf, die in de narrativiteit, in verhalen tot uitdrukking kunnen komen, zijn bron en voorwaarde voor verandering en vernieuwing, stelt Putman (1998). Hij meent dat er een onderscheid is tussen ik-rol en ik-positie. Een positie is flexibeler en dynamischer dan een rol. De term positie omvat naast de sociale rol ook de verhouding van het subject tot die rol. In die verhouding speelt de verbeelding een grote rol. Daarmee is de mogelijkheid tot vernieuwing van de sociale rol gegeven (pag. 92-101). Putman verbindt de veel-

In mijn onderzoek wordt met levensverhalen gewerkt, niet alleen vanwege het zicht dat ze geven op het leven dat respondenten leiden en hebben geleid. Er is ook voor gekozen, omdat ze zicht geven op de wisselwerking tussen het subjectieve en het sociale.⁵⁰⁵ Het biografische interview geeft zicht op de bovenindividuele vertogen, die in het individuele spreken doorklinken en die worden gehanteerd om aan leven, opvoeden en religie betekenis te geven. Het geeft zicht op de met de sociale rol verweven wijze van betekenisgeving. Biografisch onderzoek naar de ontwikkeling van religiositeit binnen meer generaties van families die in kerkelijkheid van elkaar verschillen, maakt het mogelijk om het vertooggeleide karakter van de religiositeit te achterhalen.⁵⁰⁶ Van het individuele spreken over religiositeit kan worden achterhaald of daarbinnen bijvoorbeeld familiegebonden, generatiegebonden of kerkelijkheidgebonden vertogen waar te nemen zijn. Van zulke vertogen kan met behulp van het biografische interview worden nagegaan hoe zij eruit zien. Daarnaast geeft het biografische interview er zicht op hoe de vertogen zich tot elkaar verhouden in de ontwikkeling van de individuele religiositeit.

Het onderzoek van Van Rooden wijst uit dat de huidige betekenisgeving aan het verleden niet per definitie voortkomt en af te leiden is uit de concrete verhalen over het verleden. Het narratieve spreken vertoont een heterogeniteit en een meerduidigheid, die het homogene normatieve spreken niet laat zien. De narrativiteit heeft daarmee het vermogen om de normativiteit die met de hedendaagse bril gegeven is, te onderbreken. Hij bepleit aandacht voor de narrativiteit in retrospectief onderzoek. De neiging om fragmentatie tegen te gaan en consistentie na te streven in het actuele spreken over het verleden (wat tot het weglaten van relevante toenmalige interpretaties leidt), kan worden vermeden door de respondent uit te nodigen om naar aanleiding van concrete feiten, gebeurtenissen en aanknopingspunten, zich uit te laten over toenmalige interpretaties en over momenten van breuk en confrontatie daarbinnen.⁵⁰⁷

voudigheid van het Zelf (de diverse ik posities en verschuivingen daarvan) met sociale rollen. Het dialogische van het Zelf kan op feitelijke en op imaginaire relaties betrekking hebben. Ook Chatelion Counet ziet het relationele oplichten van het niet-samenhangende en niet-coherente van het subject: het subject is eerder *dividuum* dan *individueum*. Het subject interpreteert zichzelf en het eigen leven in nauwe verbondenheid met situaties en contexten. Beide wetenschappers geven aan, dat het individuele spreken verbonden is met sociale posities, rollen en situaties en dat meerstemmigheid in het spreken uitdrukking is van diversiteit en verandering op het vlak van sociale rollen, situaties en posities. Beider betoog is te bezien als een ondersteuning van de stelling van Nijhof: dat het individuele spreken een vertoog-geleid karakter heeft.

⁵⁰⁵ Nijhof (2000) pag. 69: Juist in dit 'discursieve', de op een discours aansluitende wijze van betekenisgeving, is de betekenis gelegen.

⁵⁰⁶ Nijhof (2000) pag. 66.

⁵⁰⁷ Zie Van Rooden (2004) pag. 535. Van Rooden acht het van belang om uit de interviews niet de schematische interpretaties naar voren te halen, maar om aandacht te hebben voor de anekdotes, de verhalen en de feitelijke gegevens die daar tegen in gaan of die daar los van staan. Van Rooden trekt uit zijn eigen bevinding conclusies op het vlak van de analyse van de verkregen gegevens. In dit onderzoek geef ik aan zijn aanbeveling gehoor door met behulp van de semiotische analyse en de aandacht voor de prosodie, breuken in de narrativiteit serieus te nemen. Daar komen we in een volgende subparagraaf verder over te spreken. Mijn onderzoek betreft zijn aanbeveling om de narrativiteit serieus te nemen niet alleen op de analysefase, zoals hij zelf doet, maar ook op de fase van het verzamelen van de gegevens: op de interviewhouding en de interviewvragen.

3.2.1.3. *Het zoekende karakter*

Het derde kenmerk van het biografische interview, is het zoekende karakter met betrekking tot de betekenis die tot stand komt. De respondent geeft met behulp van de taal een bepaalde kleur aan de realiteit; die wordt als het ware herschapen. De betekenis die wordt geproduceerd in deze herscheppende verwoording, komt zoekend en gaandeweg het spreken tot stand. Dit zoekende karakter, dat het biografische interview als zodanig kenmerkt, heeft in biografisch onderzoek naar religiositeit een eigen spits.

Aalten wijst op een generatiegebonden omgang met interviewvragen: jongeren vertonen meer dan volwassenen doen, een zoekende houding als zij worden geïnterviewd over vragen naar leven en identiteit.⁵⁰⁸ Op grond van theoretische voorkennis mag worden vermoed dat deze zoekende houding, die in reflexieve interviews met name het kenmerk van jongeren is, bij interviews over religiositeit onder meer generaties waar te nemen is. Katholieken zijn weinig vertrouwd met het spreken over de eigen religiositeit. Wat men gelooft, hoe dat is ontstaan, hoe dat vorm krijgt en is doorgegeven, is geen gemakkelijk onderwerp. Empirisch onderzoek⁵⁰⁹ zoals bijvoorbeeld van Andree, beveelt het gesprek binnen het gezin over geloof van harte aan, maar verheldert bovenal dat het vaak niet tot zulke geloofscommunicatie komt. Sociologisch onderzoek maakt duidelijk dat de ontwikkeling van de katholieke geloofsbeleving over het algemeen niet wordt gekenmerkt door een grote aandacht voor het individuele vermogen tot verwoording van het geloof.⁵¹⁰

Daarnaast speelt het zoekende aspect (dat het biografische interview in zijn algemeenheid kenmerkt) in een interview over religiositeit in versterkte mate een rol, omdat religiositeit per definitie niet beperkt is tot de dimensie van het bewuste en het verbale. Het gaat om een gebied waar het onbeschrijflijke, het onbegrijpelijke en het onzegbare per definitie deel van uitmaken.

3.2.1.4. *Het lichamelijke karakter*

Het interview wordt daarnaast door het gesproken karakter gekenmerkt.⁵¹¹ Portelli⁵¹² stelt dat in verhouding tot het gesproken woord, geschreven tekst relatief objectief en oppervlakkig is. Nuances op het gebied van tempo, intonatie en toonhoogte, die op de geluidsband nog te horen zijn, verdwijnen bij de transcriptie. Dat vormt een probleem bij het onderzoek naar de betekenis van wat gezegd wordt, met name als het gaat om het achterhalen van betekenissen die worden uitgedrukt, als mensen over een minder grote

⁵⁰⁸ Aalten (1995) pag. 318-333. Volwassenen hebben de neiging om een 'narratief zelf' te presenteren dat de uitkomst is van een reflexief proces. Het leven komt ter sprake als een leven dat is geordend langs een of meer rode draden; waarin bijvoorbeeld het streven naar onafhankelijkheid of het vermogen het leven sociaal vorm te geven de rode draad vormt. Deze rode draden zijn als voorbeelden te bezien van de maatschappelijke vertogen die in het individuele spreken die Nijhof noemt, doorklinken. Aalten constateert dat jongeren minder de neiging vertonen om te vertellen vanuit een 'ik' dat wordt bevestigd door middel van anekdotes over handelingen en gedrag in het verleden; zo'n 'ik' is voor jongeren namelijk nog minder duidelijk. Jongeren reflecteren minder op het leven dat achter hen ligt. De gesprekken zijn minder een monoloog waarin ze zichzelf presenteren, maar meer een zoektocht naar een nog te voltooien, nog te ontwikkelen zelfbeeld dat in een vertelproces wordt neergezet (pag. 331).

⁵⁰⁹ Zie hiervoor het eerste hoofdstuk.

⁵¹⁰ Zie hiervoor het tweede hoofdstuk.

⁵¹¹ Anders dan geschreven levensverhalen in bijvoorbeeld een autobiografie, een reisverslag, een briefwisseling of een dagboek.

⁵¹² Portelli (1992) pag. 45-59.

woordenschat beschikken. In een onderzoek naar religiositeit speelt dat ook een rol. Ook Gorashi beklemtoont dat het belangrijk is aandacht te hebben voor de manier van spreken.⁵¹³ In haar onderzoek naar levensverhalen van Iranese vluchtelingenvrouwen, blijken lichamelijke en emotionele uitingen van groot belang om aangereikte betekenissen op het spoor te komen. Huilen en zwijgen zijn uiterst veelzeggend.

3.2.1.5. *Het dialogische karakter*

Een vijfde kenmerk van het interview is, dat gegevens worden verkregen die in een gesprek zijn ontstaan. Ze hebben een dialogisch karakter. Taal en identiteit zijn in wezen dialogisch.⁵¹⁴

In het interview is het spreken en reageren door de respondent nauw verweven met de interviewsituatie. Het spreken en reageren door de respondent over het betreffende onderwerp, komt tot stand als gevolg van een interviewschema en interviewvragen rondom dit onderwerp en in een gesprek waar de concrete persoon van de interviewer met de eigen kwalificatie en houding een rol in speelt. Deze roepen de specifieke manier van reageren door de respondent in het leven. De onderzoekssituatie en de onderzoeker dragen zelf bij aan de schepping van de bron die vervolgens wordt onderzocht.

De onderzoeker/interviewer is niet alleen van invloed op de verkregen gegevens, maar ook op de analyse ervan. De onderzoeker bepaalt het gewicht van de diverse gegevens (fragmenten, uitspraken en andere reacties) en in de selectie ervan is het de onderzoeker die beslist welke gegevens 'eeuwigheidswaarde' krijgen.

In de onderzoekssituatie functioneert de interviewer als 'publiek' zegt Nijhof. De interviewer is een vreemde die zich geïnteresseerd toont in het verhaal van de verteller en die als zodanig het vertellen beïnvloedt. Dat wat verteld wordt, wordt verteld in de taal die de respondent aan zijn of haar publiek toedenkt. Het levensverhaal is het resultaat van een gezamenlijke 'performance' van respondent en interviewer.⁵¹⁵

Daarin spelen twee elementen een rol. De eerste is de taal van de interviewer en de tweede is de interviewer die een breder publiek bemiddelt.

Voor wat betreft de taal van de interviewer, is van belang dat deze taal gekenmerkt wordt door een open en inlevende manier van luisteren en vragenstellen. Zo'n houding is van invloed op het vertellen door de respondent. Het kan bijvoorbeeld leiden tot reacties die relatief positief en rooskleurig zijn, of die de interviewer van informatie afschermen die het prettige gesprek zouden kunnen verstoren.⁵¹⁶ Daarnaast kan een rol spelen dat de interviewer in het luisteren en vragen van een eigen vertoog blijkt geeft. Dat de respondent op een optimistische en rooskleurige wijze over het eigen leven vertelt, kan bijvoorbeeld voortkomen uit een neiging van interviewers om aan het negatieve een positieve draai te geven.⁵¹⁷ Het eventuele rooskleurige vertellen is dan (mede) een interview-

⁵¹³ Gorashi (2002) pag. 59-72.

⁵¹⁴ Zie W.-M. Roth (2002). Roth spreekt in navolging van Ricoeur over het zelf dat altijd een aspect van de ander is; het zelf en de ander realiseren zich in relatie tot elkaar.

⁵¹⁵ Nijhof (2000) pag. 30.

⁵¹⁶ Nijhof (2000). "Meelevendheid lokt waarschijnlijk reacties uit van: 'het valt wel mee'. Het is moeilijk om je negatief te uiten ten opzichte van een interviewer die 'begrip demonstreert'" (pag. 80).

⁵¹⁷ Nijhof stelt dat interviewers een neiging tot positief denken vertonen. Zij blijken soms vragen zo te herformuleren dat de respondenten er als opvallend tevreden en capabele mensen in naar voren komen. Ook blijken interviewers met name op positieve antwoorden empathisch te reageren. En ze neigen ertoe met name hun waardering kenbaar te maken bij verhalen, waarin mensen de problemen waarmee ze zich geconfronteerd zien,

effect; het gevolg van de interviewsituatie waarin de respondent inspeelt op de taal van de interviewer.

Het tweede aspect betreft het publieksgerichte aspect van het interview.⁵¹⁸ Respondenten vertellen hun verhaal aan de interviewer. In hun streven om dat wat ze zeggen begrijpelijk en acceptabel te maken, doen ze dit in de taal van de interviewer. De respondent kan met het praten met de interviewer ook een breder gehoor of bereik op het oog hebben. Het interview is daarmee vanuit het perspectief van de respondent een strategie, waarbij de interviewer en de microfoon symbool staan voor het afwezige/aanwezige/toekomstige bredere bereik.

Met behulp van de term meta-bestemming is dit publieksgerichte karakter nader te verduidelijken.⁵¹⁹ Van metabestemming in een dialoog is sprake, als in een gesprek een derde partner mee-resoneert. Het is die derde partner die aan het gesprek tussen twee mensen de meerwaarde geeft en die het een niveau geeft dat het gesprek boven de concrete situatie uittilt.

In dit specifieke onderzoek naar religiositeit, zijn de interviews door de onderzoeker afgenomen, die als pastoraal werkende werkzaam is geweest en die deze achtergrond aan de respondenten kenbaar heeft gemaakt. Dit kan tot meta-bestemming in het vraaggesprek leiden. Het bekend zijn met de pastorale achtergrond van de onderzoeker/interviewer, kan ertoe leiden dat een bepaalde mate van gekwalificeerd zijn wordt verwacht in het voeren van geloofsgesprekken. Zo'n verwachtingspatroon kan doorwerken in een grotere bereidheid om open te spreken over vragen en ervaringen rond geloof, leven en kerk. Het is met het pastoraal gekwalificeerd zijn verweven, dat respondenten verwachtingen kunnen hebben op het vlak van het zich uit kunnen spreken over de meeresonerende derde actant: God of de rooms-katholieke kerk.⁵²⁰ Deze meta-bestemming kan er toe leiden dat met meer openheid over negatieve ervaringen wordt gesproken, maar ook dat negativiteit niet, of verhuld ter sprake komt.⁵²¹

weten te 'managen'. Het vertoog van positief denken en capabele 'coping' dat interviewers blijken te hanteren, maakt dat het de vraag wordt in welke mate positieve en rooskleurige antwoorden door respondenten als een interview-effect moeten worden beschouwd (pag. 80-81).

⁵¹⁸ Nijhof (2000) pag. 30 en 68.

⁵¹⁹ Lukken en Maas (1996) pag. 120. Zij noemen als voorbeelden van meta-bestemming het gesprek met de diplomaat die namens een regering optreedt, of een vakbondsleider die namens de arbeiders spreekt. Deze derde actant (de regering, de vakbeweging) is de meta-bepalende actant, die het gesprek tussen twee partijen een meerwaarde geeft en een niveau dat boven henzelf uitreikt. Deze derde actant wordt opgeroepen als iemand spreekt namens een ander. In een gesprek met een pastor is iets vergelijkbaars aan de hand; ook daar is een derde in het geding, een meta-bestemming: God. In een gesprek dat wordt gevoerd in het kader van een wetenschappelijk onderzoek kan de wetenschap de meta-destinerende actant zijn.

⁵²⁰ In een paar interviews bleek de katholieke kerk een meta-bestemmende gesprekspartner te zijn. Respondenten gaven in die gesprekken aan dat ze mee wilden werken aan het onderzoek, omdat de uitkomsten ervan de kerk zullen bereiken. In een van de interviews markeerde de respondent het begin en het einde van het interview door een kruisteken te maken en een kort gebed uit te spreken. Daarmee werd de meta-bestemmer van dat vraaggesprek, God, present gesteld. Dat het vraaggesprek werd omsloten door een gebed gaf dit gesprek een ander karakter; het spreken over leven, opvoeding en geloofsbeleving kwam ermee tot stand voor Gods aangezicht. Dat de onderzoeker/interviewer zich bekend heeft gemaakt als pastoraal werkende, is er wellicht van invloed op geweest. Het kan door hebben gewerkt in de mogelijkheid die respondenten hebben ervaren om zich als gelovige uit te drukken, om in het gesprek het eigen geloof te articuleren en om met behulp van het vraaggesprek binnen de kerk gehoord te worden.

⁵²¹ In andere interviews bleek dat respondenten zich bewust waren van de pastorale achtergrond van de interviewer. Dat bleek uit opmerkingen als: "ja, dat hoeft ik u niet te vertellen", wanneer bepaalde kerkelijke praktijken of visies ter sprake kwamen. Het heeft wellicht ook doorgewerkt in de vriendelijke en min of meer be-

3.2.2. Aandachtspunten voor het interviewen in dit onderzoek

Met de kenmerken van het biografische onderzoek, die in dit onderzoek naar religiositeit een eigen spits krijgen, ben ik binnen dit onderzoek als volgt omgegaan.

Omdat onderzoekers de neiging hebben om de moeilijkheidsgraad van de interviewmethode te onderschatten,⁵²² is veel aandacht aan de voorbereidende fase besteed. In die fase is op een circulaire wijze gewerkt.⁵²³ Dat wil zeggen dat het bestuderen van theorievorming over het interviewen, het verzamelen van gegevens via proefinterviews en de analyse daarvan, elkaar af hebben gewisseld.⁵²⁴

In samenhang met een interviewtraining⁵²⁵ is relevante literatuur bestudeerd, waarna proefinterviews zijn afgenomen met het oog op het ontwikkelen van een interviewschema dat optimaal beantwoordde aan de bedoeling. Het schema is net zo lang bijgesteld tot het na vijf pilots voldeed. In dit proces van bijstelling hebben literatuurstudie, interviewtraining en training in de analysemethode⁵²⁶ blijvend een grote rol gespeeld.

Nadat in de voorbereidende fase langs 'circulaire' weg een goed interviewschema is ontwikkeld, is in de fase van de uitvoering voor een lineaire werkwijze gekozen. Het interviewschema is tijdens deze fase niet meer bijgesteld. Alle respondenten zijn met dezelfde vragen benaderd. Deze keuze is gemaakt omwille van de vergelijkbaarheid van de reacties en de antwoorden.⁵²⁷

De subjectiviteit die het interview kenmerkt, maakt het wenselijk dat het interview optimaal in beeld brengt welke betekenissen in het leven, in de opvoeding en de religiositeit vorm krijgen. Dat heeft in dit onderzoek doorgewerkt in het interviewen en in het analyseren van die interviews.

Er is een interviewschema ontwikkeld dat voor een groot deel open is. Qua houding en op het vlak van het interviewschema, is ernaar gestreefd dat het leefwereldperspectief maximaal in beeld komt. In het eerste deel van het interview, het narratieve deel, staat alleen de beginvraag vast.⁵²⁸ Dat laat de mogelijkheid open dat de katholieke godsdienst

hoedzame woordkeuze om over negatieve ervaringen te vertellen. Zo zei een jongere over kerkdiensten dat hij deze "ergens best wel een klein beetje saai" vond.

⁵²² Zie Baart (1997) pag. 77-81.

⁵²³ Maso en Smaling (1998) pag. 9.

⁵²⁴ De methode van 'theoretical sampling' is daarbij een bekende weg. Wanneer men in het onderzoek op het spoor is gekomen van belangrijke elementen van de theorie, gaat men op zoek naar nieuwe gevallen, die de eerdere bevindingen kunnen bevestigen, corrigeren of verscherpen. De analyseprocedure bestaat uit het constant vergelijken van voorbeelden. Dit vergelijkingproces gaat door, totdat geen nieuwe inzichten meer worden verkregen die aan theorievorming kunnen bijdragen. Zie Wester (1987) pag. 27-28.

⁵²⁵ Deze is gegeven door prof. dr. A. Baart. Met behulp van erop aansluitende workshops is de interviewhouding verbeterd. Tot een goede houding wordt over het algemeen interesse, openheid en meelevendheid gerekend, het vermogen om zodanig te luisteren en door te vragen, dat de respondent maximaal wordt gestimuleerd om in de eigen woorden te reageren op de onderzoeksvragen, waarbij neutrale vragen de voorkeur verdienen en er aandacht is voor dat wat niet wordt gezegd. Zie Maso en Smaling (1998) pag. 93-95.

⁵²⁶ In het kader van de kennismaking met de semiotiek van de Parijse School heb ik colleges van dr. H. Ettema gevolgd. Daarna heb ik in tientallen seminars onder leiding van dr. J. Maas en (gedeeltelijk) dr. H. Ettema gewerkt aan het leren werken met deze methode.

⁵²⁷ Als de tijd het toe zou hebben gelaten was het goed geweest om bijvoorbeeld na een eerste serie van interviews de methode van theoretical sampling toe te passen en om op zoek te gaan naar nieuwe gegevens op basis van de reeds geanalyseerde. De tijd om deze methodische stap te zetten ontbrak.

⁵²⁸ Zie Maso en Smaling (1998) pag. 88.

niet wordt genoemd als iets dat in het leven vorm en betekenis krijgt. In dit open narratieve deel worden geen vragen gesteld buiten de terreinen die door de respondent worden genoemd.⁵²⁹

In het interview wordt op zodanige wijze doorgevraagd, dat het vertelproces van de respondent maximaal wordt ondersteund en dat zoveel als mogelijk is de respondent in eigen woorden en op een zelf gekozen manier het eigen leven ter sprake kan brengen.⁵³⁰

Dat ook informatie moet worden verkregen over de betekenisvormgeving van het katholieke geloof, ook als dit niet in het open deel ter sprake komt, maakt dat het interview-schema naast een open deel, ook een semi-gestructureerd deel heeft. Hier wordt met topics gewerkt, met aandachtsvelden. Deze werkwijze bewaakt dat het meer gestructureerde deel een zo open mogelijk karakter krijgt. De concrete vragen die worden voorgelegd dienen als opstap voor gesprek. Zo'n benadering heeft als extra voordeel dat het tegemoet komt aan respondenten die gemakkelijker vertellen aan de hand van concrete feiten en praktijken.

Het doorvragen naar toenmalige concrete feiten en praktijken, heeft ook tot doel om vroegere betekenisgeving in de herinnering terug te roepen die niet in overeenstemming is met de hedendaagse bril. Het vragen naar empirische referenties verhoogt de kans dat toenmalige interpretaties ter sprake komen en dat momenten van confrontatie en breuk tussen vertogen tijdens het interview herinnerd worden.⁵³¹ Empirische referenties vergroten de betrouwbaarheid van het beeld dat de respondent geeft over het verleden; met name over de toenmalige interpretatie. Aan de belangstelling voor empirische referenties is tegemoet te komen, door naar concrete relevante aanknopingspunten te vragen⁵³² (bijvoorbeeld foto's van de eerste communie, of van de familie, doopkleding of schoolrapporten met cijfers voor de catechismus).

Dat de waarde van de in biografische interviews verkregen gegevens gelegen is in de subjectieve betekenisgeving, heeft er toe geleid dat voor een analysemethode is gekozen die op een navolgbare wijze de betekenisgeving achterhaalt, die zich in de tekst zelf aandient. Onder meer om die reden is voor de semiotiek van de Parijse School gekozen. Daar kom ik in paragraaf 3.4 op terug.

Het kenmerk van het zoekende karakter van betekenisgeving, heeft tot aandacht geleid voor niet verbale uitingsvormen. Ook de veronderstelling dat bij religie dimensies van het onzegbare in het geding zijn, heeft aan het besef bijgedragen dat aandacht voor lichamelijke en emotionele uitingen van belang zijn, om betekenissen die worden aange-

⁵²⁹ Maso en Smaling (1998) pag. 50 geven aan, dat het interview voor de meeste respondenten een vreemde gesprekssituatie is. Zowel de vorm als de inhoud kunnen anders zijn dan wat de respondenten eerder hebben meegemaakt. Dat kan ertoe leiden dat zij in het gesprek dingen zeggen die 'vreemd' zijn aan wat ze eerder te berde hebben gebracht rondom het betreffende gespreksthema. Dat betekenis in een interview zoekend en dialogisch tot stand komt is daar debet aan. Het 'vreemde' van het spreken door de respondent kan wijzen op het ontstaan van nieuwe inzichten tijdens het interview; op voortschrijdend inzicht. Dat respondenten dingen ter sprake brengen die voor henzelf 'vreemd' zijn, kan echter ook het gevolg zijn van 'vreemde' vragen; van vragen die de interviewer stelt en die vreemd zijn aan het leefwereldperspectief. Met name in het open en narratieve deel, dat in beeld wil krijgen wat vanuit de eigen beleving van grote betekenis is, zijn zulke 'vreemde' vragen uit den boze.

⁵³⁰ Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 133; Nijhof (2000) pag. 72.

⁵³¹ Zie Baarda en De Goede (1995) pag. 144; Giddens (2001) pag. 250.

⁵³² Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 137; Maso en Smaling (1998) pag. 52.

reikt te achterhalen.⁵³³ Ook hierbij geldt dat dit aandacht heeft gekregen tijdens het verzamelen van gegevens en tijdens het analyseren ervan.

Tijdens het interviewen heb ik aantekeningen gemaakt van zulke uitingen voor zover ze niet op de geluidsband komen. Het gaat daarbij om uitingen als opstaan, heen en weer lopen, met de vuist op tafel slaan, tranen of gebaren maken. Daarnaast heb ik in de manier van transcriberen gezocht naar wegen om recht te doen aan op de geluidsband waar te nemen lichamelijke en emotionele uitingen. Het gaat daarbij om nuances in tempo (zwijgen, stotteren, versneld of traag spreken), in toonhoogte (een verhoogde of een verlaagde stem), in articulatie (mompelend, duidelijk), in volume (zachter of harder) en om de overgang tussen streektaal en algemeen beschaafd Nederlands. Deze signalen heb ik opgenomen in het transcript.⁵³⁴

Daarbij heb ik naar een analysemethode gezocht die aandacht heeft voor de vormgeving van het spreken; naast dat wát gezegd wordt, is ook de manier waaróp het gezegd wordt relevant. Het heeft bijgedragen aan de keuze voor de semiotische analysemethode. Hier kom ik in paragraaf 3.4.1 op terug.

Het gewicht van het dialogische kenmerk heeft in dit onderzoek vorm gekregen in het verschaffen van helderheid over de achtergrond van het onderzoek en de onderzoeker.

Tijdens het vraaggesprek zijn de interventies door de interviewer zoveel mogelijk gericht geweest op de eigen articulatie door de respondenten. Dit kenmerk heeft mee geleid tot de keuze voor de semiotiek als analysemethode. Ook daar ga ik in paragraaf 3.4 nader op in.

3.2.3. De opbouw van het interviewschema

Het interviewschema omvat vier onderdelen die door een inleiding en een afsluiting worden omgeven. (Zie voor het schema met de concrete vragen, topics en aandachtspunten de bijlage). Het is opgezet als een trechtermodel: het eerste deel van het interview is breed opgezet en de onderdelen die daarop volgen zijn meer toegespitst.⁵³⁵

Het eerste interviewonderdeel is open en narratief, de drie andere zijn half-gestandaardiseerd.

Het narratieve interview is open en associatief. De eventuele betekenis van het katholieke geloof in de persoonlijke biografie komt op een door de ondervraagde zélf bepaalde wijze ter sprake. Aan de hand van door de respondent zelf te kiezen foto's,⁵³⁶ is gespro-

⁵³³ Zie voor de verantwoording van deze keuze ook T. Elshof (2004) pag. 39-43.

⁵³⁴ Dat is gebeurd door woorden vet of onderstreept af te drukken, door puntjes te gebruiken die op stiltes en pauzes wijzen, en door gegevens tussen haken te vermelden. Uiteraard vormt ook zo'n transcriptie een vereenvoudigde weergave van de gesprekssituatie: slechts bepaalde kenmerken kunnen op globale wijze op worden genomen. Het is echter beter dan niets. Gaandeweg het onderzoek bleek, dat ook anderen naar een wijze van transcriberen zoeken die aandacht heeft voor het niet verbale in de gesprekssituatie. Binnen de conversatieanalyse en in toenemende mate daarbuiten wordt een systeem van transcriptieconventies gebruikt dat door Gail Jefferson is ontwikkeld. Hier geven cursiefjes een accent aan en pijltjes een toonhoogteverschil. Punten tussen haken wijzen op een korte onderbreking en vishaken op een versnelling. Zie Ten Have (2006) pag. 16-23.

⁵³⁵ Het gebruik maken van een trechtermodel-schema wordt door Emans (1990) aanbevolen wanneer het interview eerst het eigen gedachtegoed, het eigen referentiekader van de respondent wil verkennen (pag. 129).

⁵³⁶ Het idee om zo te werken is aan de studie van Schwab ontleend. Ik heb in mijn interviews gewerkt met foto's van de stichting Docete, aangevuld met foto's die door de dienstverlener jongerenpastoraat van het Dekenaat IJssellanden ter beschikking zijn gesteld. Met behulp daarvan is een pakket foto's ontstaan, dat

ken over de vraag: wat is voor de respondent heel erg belangrijk in het leven. De antwoorden geven een eerste indruk van de betekenis van het katholieke geloof. Dit geloof komt namelijk soms wel en soms niet ter sprake.

De volgende interviewdelen zijn minder open. Aan de hand van meer toegespitste beginvragen en van lijsten, wordt nader ingegaan op de eventuele betekenis van het katholieke geloof in de persoonlijke biografie. Deze manier van interviewen maakt het mogelijk om die aspecten uit te diepen, die in het narratieve interview niet (voldoende) genoemd zijn en die voor het onderzoek naar intergeneratieve religieuze socialisatie toch van belang zijn.

Deze beginvragen en deze lijsten fungeren als vertelhulp, aan de hand waarvan de respondent het eigen leven ter sprake brengt. Binnen elk onderdeel zijn er aandachtspunten, de zogenaamde topics, die ter sprake komen op een binnen het interview passende wijze.⁵³⁷ Omdat in deze interviewdelen het gestandaardiseerde begin uit wil nodigen tot een open reactie, en omdat in het ter sprake brengen van de topics rekening wordt gehouden met de dynamiek van het interviewgesprek, kan in deze drie delen worden gesproken worden van half gestandaardiseerde interviewdelen.

Het halfgestandaardiseerde deel bestaat uit een drietal onderdelen.

Gekozen is voor een volgorde die het deel met de concrete vragen voorop stelt. Deze zijn namelijk het gemakkelijkste te beantwoorden.⁵³⁸ Moeilijker, meer abstracte of gevoeliger vragen, kunnen beter daarna aan de orde komen.

Het eerste van de drie halfgestandaardiseerde onderdelen gaat in op de tijdsbesteding en op de waarden die daaruit als wezenlijk naar voren komen. Daarin klinkt de opvatting door, dat het handelen uitdrukking geeft aan religiositeit.⁵³⁹ Aan de respondent wordt gevraagd om aan te geven aan welke bezigheden tijd wordt besteed, en om aan te geven om hoeveel tijd het wekelijks ongeveer gaat. Het in beeld brengen van de tijdsbesteding is een hulpmiddel om bij de reflectie over datgene wat van waarde is in het leven, het concrete handelen als basis te blijven nemen. Door het feitelijke handelen als uitgangspunt te nemen wil ik in dit onderzoek de verbinding tussen het alledaagse leven en de zingeving ervan veilig stellen.

Met dit interviewdeel wil ik op basis van het concrete handelen op het spoor komen wat voor de respondent van waarde is in diens leven, en welke betekenis dit handelen heeft voor de respondent. Daarbij wil ik achterhalen of deze waarden en betekenissen door de respondent in verband gebracht worden met het katholieke geloof. Dit geloof komt dus op een aan het concrete handelen verbonden wijze ter sprake in zijn eventuele positieve of negatieve betekenis.

Het volgende interviewdeel gaat nader in op waarden die de respondent belangrijk vindt en die het leven zin geven. Daartoe krijgt de respondent een lijst met waarden overhan-

respondenten uit drie generaties helpt hun associaties te verwoorden. Daarmee is meer tegemoet gekomen aan de vereiste thematische openheid.

⁵³⁷ Wester (1987) pag. 14.

⁵³⁸ Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 140.

⁵³⁹ Luther gebruikt hiervoor de term leken theologie.

digd, met het verzoek erop aan te kruisen welke waarden eruit springen.⁵⁴⁰ Het is de bedoeling dat deze lijst als vertelhelp fungeert, en dat naar aanleiding daarvan de rol van de belangrijke waarden in de biografie wordt verhelderd.

Daarnaast geeft dit onderdeel zicht op de wijze waarop het katholieke geloof zich verhoudt tot de relevante waarden van de respondent. Vervolgens wil ik in dit onderdeel een eerste indruk krijgen van de religieuze thema's, knelpunten en vragen die binnen de levensbeschouwelijke/religieuze communicatie in families een rol spelen.

Het laatste deel vraagt door op beelden en associaties van de respondent ten aanzien van het katholieke geloof. Hier wordt expliciet naar de intergeneratieve overdracht van het katholieke geloof gevraagd, en naar aspecten van continuïteit en discontinuïteit.

Met dit interviewdeel wil ik zicht krijgen op de invloed van de ouders op het beeld dat de respondent heeft van dit geloof. Verder wil ik nagaan welke religieuze thema's, knelpunten en vragen een rol spelen in het leven van de respondenten en binnen de families.

3.3. De onderzoeksgroep

3.3.1. De samenstelling van de onderzoeksgroep

De samenstelling van de onderzoeksgroep is nauw verweven met de onderzoeksvraag.⁵⁴¹

In het eerste hoofdstuk gaf ik aan dat eerder onderzoek op vijf factoren wijst die van invloed zijn op de ontwikkeling van de individuele religiositeit: familie, generatie, kerkelijkheid, sociale laag en gender. Ik heb overwogen aan elk van die factoren aandacht te besteden en heb daarvan afgezien. Ik heb me beperkt tot de factoren van familie, generatie en kerkelijkheid. Deze beslissing heeft drie motieven.

Het eerste is dat onderzoek naar het intergeneratieve van religieuze socialisatie in families zo nieuw is, dat ook onderzoek dat niet elk van de relevante factoren in de studie meeneemt, toch zinvol kan zijn.

De tweede factor is de praktische haalbaarheid. In de meer recente studies hebben de onderzoekers zich grote moeite getroost om een geschikte onderzoeksgroep samen te stellen.⁵⁴² De eisen van mijn onderzoek liggen op het vlak van het drie-generatiekarakter al zo hoog, dat het riskant wordt om aanvullende eisen te stellen die onderzoek naar vijf factoren mogelijk maken. Ik heb het vinden van voldoende bereidwillige families niet nog meer willen bemoeilijken en heb besloten om geen aanvullende eisen te stellen op het vlak van gender en sociale laag.

De derde factor is dat de samenstelling van de onderzoeksgroep niet de enige weg is waarlangs een onderzoek iets over gender en sociale laag aan het licht kan brengen. Ook

⁵⁴⁰ Bij het maken van deze lijst is gebruik gemaakt van de KTU enquête 'Zin en Religie' en van een lijst van waarden die Vergouwen (2001) pag. 377, in haar onderzoek heeft gebruikt. Deze zijn met enkele andere waarden (onder andere eerbiedig zijn, je plaats weten en uiterlijk) op grond van de proefinterviews en naar aanleiding van de nabesprekingen met de proefrespondenten aangevuld. Het gaat hierbij in strikte zin niet allemaal om waarden. Voor dit onderzoek is dat minder relevant; het zijn thema's/waarden waarvan gebleken is dat ze tot een gesprek leiden.

⁵⁴¹ Hetgeen wordt aanbevolen door onder meer Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 67.

⁵⁴² De meest recente onderzoeken, die van Lanser - van der Velde en die van Vergouwen, vertellen over de moeite die het heeft gekost om mensen bereid te vinden om aan zo'n onderzoek mee te werken. Vergouwen heeft concessies gedaan op het vlak van kerkelijke achtergrond: een deel van haar onderzoekspopulatie is van niet katholieke huize. Ook heeft ze via een financiële tegemoetkoming de bereidheid gestimuleerd om aan het onderzoek te participeren (Vergouwen (2001), pag. 393. Dit leverde overigens weinig extra respondenten op.

de keuze om op dat vlak niet te sturen, brengt iets aan het licht. In dit onderzoek is het voor wat het gender-aspect betreft relevant, dat niet-sturing door de onderzoeker tot een onderzoeksgroep heeft geleid die meer vrouwen omvat: er zijn 21 vrouwelijke en 9 mannelijke respondenten. Elke categorie (mate van kerkelijke betrokkenheid) en elke generatie omvat meer vrouwen dan mannen. Het gender-aspect kan daarnaast relevant blijken vanuit de analyse van de interviews.⁵⁴³

Dat sturing op het vlak van de samenstelling van de onderzoeksgroep niet de enige weg is om relevante gegevens aan het licht te brengen, geldt ook op het vlak van de sociale laag. De keuze om dit open te laten heeft er namelijk toe geleid dat bijna geen enkele respondent tot een lagere sociale laag kan worden gerekend. Op een enkele respondent na, maakt heel de onderzoeksgroep op grond van opleidingsachtergrond en economische positie deel uit van de hogere en middelbare sociale laag.⁵⁴⁴ Elke categorie en elke generatie omvat respondenten met een academisch, hoger en middelbaar opleidingsniveau.⁵⁴⁵

⁵⁴³ Bij de dertig respondenten ging het om 20 vrouwen en 10 mannen.

Bij de tien grootouders ging het om acht vrouwen en twee mannen.

Bij de tien ouders ging het om zes vrouwen en vier mannen.

Bij de tien kleinkinderen ging het om vijf vrouwen en vijf mannen.

Naarmate de leeftijd jonger wordt wordt de verhouding tussen mannen en vrouwen meer gelijk.

De KKK families omvatten acht vrouwelijke en vier mannelijke respondenten. Een KKK familie bestond in zijn geheel uit mannen en van een van deze families was de respondent van de derde generatie een man.

De KKO families omvatten zes vrouwelijke en drie mannelijke respondenten. Een familie bestond in zijn geheel uit vrouwen, van een volgende was de respondent van de derde generatie een man en van de derde familie was dat bij de eerste en de derde generatie het geval. De KOO families omvatten zes vrouwelijke en drie mannelijke respondenten. Een familie bestond in zijn geheel uit vrouwen, bij een familie ging het in de ouderlijke generatie om een man en in de laatste familie was dat het geval bij de tweede en bij de derde generatie.

In elke categorie van kerkelijke betrokkenheid zijn er twee keer zoveel vrouwelijke respondenten. Van de in totaal 10 mannen die meededen zijn er vijf kerkelijk en vijf onkerkelijk. Naar verhouding zijn de mannen dus oververtegenwoordigd in de onkerkelijke respondenten; het gaat namelijk om een onderzoekspopulatie van in totaal 30, met 21 kerkelijke en negen onkerkelijke 'opties'.

⁵⁴⁴ Twee van de vrouwen uit de oudste generatie hebben alleen een lagere beroepsopleiding genoten. Over het algemeen wordt de maatschappelijke status van vrouwen, zeker in deze generatie, niet (alleen) afgeleid van hun eigen opleidingsniveau. De sociale positie van vrouwen is nauw verweven met de economische positie en het opleidingsniveau van hun vader en/of echtgenoot. Dat twee van de vrouwelijke respondenten uit de oudste generatie een lagere beroepsopleiding als achtergrond hebben, betekent slechts bij één van hen, dat zij tot een lagere sociale laag kan worden gerekend. Bij deze getrouwde vrouw zonder maatschappelijke loopbaan en financiële onafhankelijkheid, geeft de sociale positie van de echtgenoot hierin de doorslag.

⁵⁴⁵ Ik kom nog terug op de motieven om te werven via werkers in de kerk. Hier is van belang dat deze werkwijze leidde tot een onderzoeksgroep uit deze sociale laag, waarbij ik overigens niet kan zeggen dat een andere werkwijze tot andere resultaten zou hebben geleid. De eerste contacten met families zijn door werkers in de kerk gelegd. Ik heb niet onderzocht hoe het komt dat dit in een onderzoeksgroep heeft geresulteerd die voornamelijk uit de middelste en hogere sociale lagen afkomstig is. Het is denkbaar dat de kerkelijke werkers zelf in bredere kring hebben gezocht, maar uiteindelijk vooral families uit deze groepen bereid hebben gevonden. Het is ook denkbaar dat de kerkelijke werkers voornamelijk in deze groepen hebben gezocht, omdat zij daar zelf mogelijk meer mee te maken hebben, omdat ze daar mogelijk van vermoeden dat die eerder bereid of in staat zijn om over zaken van kerk en geloof een vraaggesprek te voeren, of om nog andere redenen. Ik heb geen navraag gedaan naar de factoren die ertoe hebben geleid dat deze sociale lagen in de onderzoeksgroep oververtegenwoordigd zijn.

Terwijl de werkers in het pastoraat de families wierven, is het aan de eerst benaderde van die familie overgelaten om in de eigen familie respondenten uit de andere twee generaties te vinden. De kerkelijke werkers hebben steeds de grootouderlijke of de ouderlijke generatie benaderd. Deze hebben vervolgens hun vader/moeder en een zoon/dochter bereid gevonden (als de ouderlijke generatie het eerst was benaderd), of ze hebben een zoon/dochter bereid gevonden (als de grootouderlijke generatie door de kerkelijke werker was benaderd). In

Ook hier geldt dat de analyse van de interviews op gegevens kan wijzen die relevant zijn voor wat de sociale laag betreft. Gezien de onderzoeksgroepsamenstelling kan dit echter slechts in beperkte mate het geval zijn.⁵⁴⁶

Met het oog op de vraagstelling omvat de onderzoeksgroep drie generaties van rooms-katholieke families.⁵⁴⁷ Dat maakt het mogelijk om een eventuele familiegebonden betekenismgeving van religiositeit en godsdienstigheid in beeld te krijgen en om de ontwikkeling daarvan te achterhalen. Er is naar een onderzoeksgroep gestreefd die in belangrijke opzichten met elkaar overeenkomt. Overeenkomende condities leiden er namelijk toe dat er meer in vergelijkende zin over kan worden gezegd. Er is naar een onderzoeksgroep gestreefd van families waarbij het in de grootouderlijke en de ouderlijke generatie om kerkelijk gehuwde echtparen gaat en om kleinkinderen die ongehuwd en niet samenwonend zijn. Alle respondenten hebben een rooms-katholieke achtergrond: ze zijn van huis uit katholiek en ze zijn gedoopt en gevormd. Een volgende overeenkomst is dat de onderzoeksgroep uit families bestaat die hun regionale herkomst met elkaar gemeen hebben. Daar kom ik nog op terug.

De onderzoeksgroep omvat families die van elkaar verschillen in de mate van kerkelijke betrokkenheid. Daarmee kan worden achterhaald hoe in een familiale setting kerkelijke betrokkenheid zich ontwikkelt en hoe die verweven is met de ontwikkeling van godsdienstigheid en religiositeit.

Met het oog op het verlangde zicht op de samenhang tussen de verschillende factoren (familie, generatie en kerkelijkheid) is naar een onderzoeksgroep gestreefd, die drie categorieën van families omvat.⁵⁴⁸

- a). Families waarvan de respondenten van elke generatie zichzelf als kerkelijk beschouwen: de categorie KKK (kerkelijk-kerkelijk-kerkelijk).
- b). Families waarvan de respondenten van de eerste en de tweede generatie zichzelf als kerkelijk beschouwen en waar de respondent uit de derde generatie zichzelf als onkerkelijk beschouwt: de categorie KKO (kerkelijk-kerkelijk-onkerkelijk).
- c). Families waarvan de respondent van de eerste generatie zichzelf als kerkelijk beschouwt en waar de respondenten van de tweede en de derde generatie zichzelf als onkerkelijk beschouwen: de categorie KOO (kerkelijk-onkerkelijk-onkerkelijk).

De kerkelijkheid van de respondenten uit een familie bepaalt van welke categorie zo'n familie deel uitmaakt. In de bepaling van kerkelijkheid van elke respondent is de zelfdefinitie van de respondenten uitgangspunt geweest. Of de respondenten zichzelf al dan niet als kerkelijk beschouwden, was bepalend voor de indeling van een familie in een

die gevallen betrof de tweede generatie de derde erbij: alle kleinkinderen zijn door hun ouders benaderd; niet door hun grootouders.

⁵⁴⁶ Dat is een fundamenteel verschil met het gender-aspect dat wel in beeld kan komen omdat de onderzoeksgroep vrouwen en mannen omvat.

⁵⁴⁷ Het gaat hier om een gericht samengestelde onderzoeksgroep, wat gangbaar is in kwalitatief onderzoek met een probleemstelling die een exploratief karakter heeft. Het wordt niet aan het toeval overgelaten wat voor soort families de onderzoeksgroep gaan 'bevolken'; er is van sturing sprake op grond van de vraag naar de ontwikkeling van religiositeit en godsdienstigheid in families en op grond van de theoretische veronderstellingen die daarbij een rol spelen. Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1997) pag. 75-67.

⁵⁴⁸ Er is overwogen om met een vierde categorie te werken: een categorie van kerkkritische families. Daar is niet voor gekozen. Zo'n categorie gaat namelijk van de veronderstelling uit dat kerkbetrokken of onkerkelijke katholieken niet tevens kerkkritisch zijn.

categorie. Dat doet namelijk het meeste recht aan het leefwereldperspectief waar ik zicht op heb willen krijgen. Door van de zelfdefinitie uit te gaan kunnen aspecten en elementen van religiositeit en godsdienstigheid en hoe deze zich tot kerkelijkheid verhouden, beter aan het licht komen.⁵⁴⁹ Elke categorie omvat minimaal drie families.⁵⁵⁰

Van elke familie is uit drie generaties een lid geïnterviewd. Dat kon een grootvader of een grootmoeder zijn, een vader of een moeder en een kleinzoon of een kleindochter.⁵⁵¹ Er is naar gestreefd respondenten te vinden bij wie het geboortjaar van de oudste generatie tussen 1925 en 1935 viel, bij wie het geboortjaar van de middelste generatie tussen 1955 en 1965 viel en die van de jongste generatie tussen 1975 en 1985. De interviews zijn in de periode van maart tot november 2003 afgenomen. De respondenten van de grootouderlijke generatie waren op dat moment tussen de 70 en 80 jaar oud, de respondenten van de ouderlijke generatie waren tussen de 40 en de 50 jaar en de kleinkinderen waren tussen de 20 en 30 jaar.⁵⁵²

Het was afhankelijk van de zelfdefinitie van de respondenten in welke categorie een bepaalde familie is ondergebracht. Tijdens het benaderen van families bleek, dat in een aantal families, binnen een en dezelfde generatie, kerkelijkheid naast onkerkelijkheid bestond. Kerkelijke grootouders bleken kerkelijke en onkerkelijke kinderen te hebben en bij hun kerkelijke kinderen bleek dit ook het geval te zijn. Bij onkerkelijke ouders was dat anders; zij hadden alleen onkerkelijke kinderen. In principe hadden de meeste fami-

⁵⁴⁹ Diverse onderzoekers hebben aangegeven dat de vraag naar kerkelijkheid geen gemakkelijke vraag is, zoals bijvoorbeeld Stoffels en Dekker (1987) pag. 60, en De Hart (1990). Vergouwen (2001) beschouwt het als een volstrekt ongeschikte vraag om een interview mee aan te vangen. Ik wil het antwoord op deze vraag echter wel weten, zij het dat ik de voorkeur geef aan een 'omkleed' antwoord: een antwoord dat niet alleen het 'ja' of 'nee' omvat, maar dat ook de twijfels en de associaties die de vraag oproept aan het licht brengt. Vanwege de onderzoeksbevinding van anderen en gepaard gaand met de onderzoeksaanbeveling dat het de voorkeur heeft om gemakkelijk te beantwoorden vragen in het begin te stellen en om moeilijker, abstracter of gevoeliger vragen naar het eind toe op te schuiven, heb ik deze vraag helemaal aan het eind van het interviewschema geplaatst. Zie hiervoor de bijlage met het interviewschema. Voor de verantwoording hiervan: zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 140.

Ik herkende overigens de waarneming van de andere onderzoekers, dat de vraag naar kerkelijkheid geen gemakkelijk te beantwoorden vraag is. In mijn interviews moest een aantal respondenten daar ook aan het eind van het vraaggesprek goed over nadenken. Ik merkte daarnaast dat binnen een en dezelfde familie de inschatting door respondenten van elkaars kerkelijkheid niet altijd overeenkwam. In twee families merkte ik dat de oudste generatie dacht dat de respondent van een jongere generatie onkerkelijk was, terwijl deze betrokken respondenten zichzelf als kerkelijk beschouwden. Dat leidde er toe, dat een familie waarvan werd vermoed dat die in de categorie KKO zou vallen, uiteindelijk een KKK familie bleek te zijn en dat een familie die verondersteld werd een KOO familie te zijn, in de categorie KKO moest worden ondergebracht. Dat ik de zelfdefinitie hanteerde heeft ertoe geleid dat ik pas na afloop van het afnemen van de interviews, de families definitief in een categorie onder kon brengen.

⁵⁵⁰ Vanwege het feit dat twee families uiteindelijk anders zijn ingedeeld dan in eerste instantie werd vermoed, is de KKK categorie vier families gaan omvatten. In de andere twee categorieën gaat het elk om drie families. In totaal zijn tien families geïnterviewd die gezamenlijk dertig vraaggesprekken omvatten. Het voornemen om drie families per categorie te zoeken heeft praktische motieven: naast de beschikbare onderzoekstijd speelde de vraag een rol of in elke categorie meer dan drie bereidwillige families te vinden zouden zijn in de regio waar gezocht is.

⁵⁵¹ Het gaat hierbij niet om aangetrouwde familie, dus niet om een schoonzoon of schoondochter. Dat zou minder zicht geven op de ontwikkelingen binnen een en dezelfde familie. Ik heb niet zelf een voorkeur voor mannelijke of vrouwelijke respondenten uitgesproken.

⁵⁵² Dit streven om mensen uit deze leeftijdscategorie bereid te vinden is redelijk goed gerealiseerd. De jongste leeftijdsgroep omvatte een negentienjarige en een zeventienjarige respondent.

lies ook van een andere categorie deel kunnen uitmaken. Bijna alle grootouders die in mijn onderzoek bij de categorie KKK zijn ingedeeld, hadden ook in de categorie KKO of KOO ondergebracht kunnen zijn.

Dat een familie in een bepaalde categorie terecht is gekomen hing met twee factoren samen. De eerste is de bereidheid van de potentiële respondenten. Daarbij vielen twee zaken op. In de eerste plaats waren grootouders er eerder toe geneigd om hun kerkelijke kinderen en kleinkinderen als potentiële respondent naar voren te schuiven. In de tweede plaats bleek dat in de middelste generatie de kerkelijke vaders en moeders eerder geneigd waren om mee te werken dan onkerkelijke ouders. Deze beide tendensen hebben ertoe geleid dat de KKK categorie snel gevuld was.

De tweede factor is de behoefte vanuit het onderzoek geweest. Omdat het moeilijker bleek om de categorieën te ‘vullen’ naarmate deze onkerkelijker werden, is een aantal keren aan een grootouder of een ouder gevraagd om niet een kerkelijke, maar een onkerkelijke (klein)zoon of (klein)dochter tot participatie te stimuleren. Als zo’n verzoek gehonoreerd kon worden, kwam zo’n familie in de categorie KKO of KOO terecht als gevolg van deze gerichte sturing. Of de tekst van mevrouw X als oudste generatie van een KKK, een KKO of een KOO familie is beschouwd, kon er bijvoorbeeld van afhangen welke categorie nog verdere invulling behoeft. En of de tekst van mevrouw IJ als tweede generatie van een KKK of van een KKO familie is onderzocht, kon er bijvoorbeeld mee samenhangen of haar kerkelijke of haar onkerkelijke zoon of dochter bereid was aan het onderzoek mee te werken. De teksten van diverse respondenten hadden kortom ook anders gecategoriseerd kunnen zijn.

Als het doel van dit onderzoek zou zijn om kerkelijkheid of onkerkelijkheid van ouders en kinderen te verklaren vanuit intergeneratieve familiale patronen of gedragingen, zou met deze onderzoeksgroep de zin van het onderzoek in het geding zijn. Het verklaren van kerkelijkheid of onkerkelijkheid vanuit de opvoeding ‘van huis uit’, is wellicht beter gediend met een onderzoeksgroep van grootouders die kinderen en kleinkinderen hebben die per generatie in kerkelijkheid of onkerkelijkheid met elkaar overeenkomen.⁵⁵³

Verklaren van (on)kerkelijkheid is echter niet het doel van deze studie. Het inzicht dat wordt gegenereerd ligt niet op het vlak van het verklaren, maar op het vlak van de betekenisgeving. Deze studie streeft er niet naar om (on)kerkelijkheid te verklaren vanuit intergeneratieve familiale patronen, zij onderzoekt de betekenissen die het kerkelijk zijn en onkerkelijk zijn krijgen binnen families in de loop van de generaties. Het onderzoekt of en hoe familie, generatie en kerkelijkheid de religiositeit beïnvloeden en doorwerken in het individuele religieuze vertoog.⁵⁵⁴

⁵⁵³ Voor dit onderzoek is gericht een onderzoeksgroep geworven die min of meer ‘normaal’ is in het opzicht dat in veel rooms-katholieke families diversiteit bestaat binnen de generaties op het vlak van kerkelijke betrokkenheid: niet alle kinderen of kleinkinderen zijn kerkelijk of onkerkelijk. Sommige zijn dat wel en andere zijn dat niet. Deze onderzoeksgroep komt in een ander opzicht niet met de normale situatie overeen: buiten de onderzoeksgroep is het niet zo, dat een derde deel van de rooms-katholieke families tot en met de derde generatie kerkelijk is. Een onderzoeksgroep die met name families onderzoekt waarbij de tweede en de derde generatie geen diversiteit vertoont op het vlak van kerkelijke betrokkenheid zou nog meer afwijkend zijn. Bij mijn keuze heb ik mij laten leiden door de onderzoeksvraag, waarbij ik van het relatief ‘normale’ (de diversiteit binnen families) drie varianten hebben willen onderzoeken. Zie voor deze optie: Baarda, de Goede en Teunissen (1995) pag. 77.

⁵⁵⁴ Hier is het onderscheid relevant dat Aalten en Moree maken: zie Aalten en Moree (1994) pag. 598–499. Ze brengen twee soorten van antropologisch onderzoek ter sprake. Een eerste soort richt zich op ‘telling’: dit onderzoek gaat vanuit een vrij positivistische wetenschapsopvatting op zoek naar verklaringen van menselijk

Van de betrokken families komt minstens één generatie uit een en dezelfde stad. In negen van de tien gevallen betrof het hier de oudste generatie. De respondenten uit de tweede en de derde generatie woonden in twee van de families in dezelfde stad als de oudste generatie. Bij de andere families woonden zij verspreid over het hele land.

Hiermee wordt recht gedaan aan eventuele regionale overeenkomsten in de geloofsbeleving. De respondenten delen hun herkomst; hun familie (meestal de grootouders) is woonachtig (meestal afkomstig) in een middelgrote stad in Salland. Deze streek en haar steden liggen in het bereik van de Moderne Devotie. De respondenten delen een bepaald cultureel, levensbeschouwelijk klimaat en zijn daar wellicht qua geloofsbeleving door beïnvloed.

Eigen aan de geloofsbeleving in deze regio is volgens Van Schaik,⁵⁵⁵ dat deze sterk geworteld is in het praktische leven. Het is een spiritualiteit met een nuchtere en praktische inslag. De geloofsbeleving in die streek is niet naar buiten toe gericht maar naar binnen. Ze is niet demonstratief maar ingehouden, valt niet uit de toon maar is onopvallend. Het is geen geloofsbeleving van grote visioenen, mystieke vervoering⁵⁵⁶ en het intellectuele debat. Het is een nuchter, praktisch en devotioneel geloof dat met volharding en offerbereidheid wordt beleden en beleefd. De kerkgebouwen zijn in het verleden ten koste van grote offers onderhouden, de priesters zijn geëerd en gehoorzaamd. Mensen hebben zich aangemeld voor alle mogelijke vak-, stands- en ontspanningsorganisaties, waarvan hun pastoors zeiden dat ze er lid van moesten worden. Het is een vroomheid van het stille, ingetogene en huiselijke type, met een afkeer van het uiterlijke en demonstratieve.

In die spiritualiteit werkt de geestelijke erfenis van Thomas à Kempis door, met de nadruk op soberheid en innerlijkheid. De ordelijkheid die in het innerlijke leven wenselijk is, dient ook in het sociale leven uit te worden gedrukt: het maatschappelijke bestaan moet vorm krijgen in een gerichtheid op Christus en het Evangelie.⁵⁵⁷ De Moderne Devotie is daarmee nauw verbonden met de ingetogen en conventionele geloofsbeleving, die in deze streek en haar steden traditioneler en kerkser is dan elders. De overtuigde inzet voor een katholieke vormgeving van het sociale bestaan, van het verenigingsleven, het onderwijs tot aan de missie-activiteiten, is geworteld in de spiritualiteit van de door Thomas à Kempis aanbevolen ordening van het leven op Christus.

3.3.2. De werving van de families

Ik heb gekozen voor een werkwijze om te werven via pastoraal werkenden binnen de rooms-katholieke kerk⁵⁵⁸ en wel om twee redenen.

Het eerste motief hangt nauw samen met de moeite van andere onderzoekers om voldoende respondenten te vinden voor hun studie naar huiselijke religieuze socialisatie. Het onderzoek van Vergouwen wijst uit dat het werven meer moeite kost naarmate de

handelen. Daarvan onderscheiden ze onderzoek dat zich op 'showing' richt: zulk onderzoek wil het leven niet zozeer verklaren als wel in beeld brengen. De betekenissen die mensen aan hun leven en handelen geven worden inzichtelijk gemaakt. Het handelen wordt niet zozeer verklaard als wel verstaanbaar gemaakt. Mijn studie is van zo'n benadering, maar dan in het theologische veld, een voorbeeld.

⁵⁵⁵ Van Schaik (2003).

⁵⁵⁶ Van Schaik (2003) pag. 154.

⁵⁵⁷ Van Schaik (2003) pag. 157.

⁵⁵⁸ Met deze pastoraal werkenden worden de priesters, diakens, pastoraal werk(st)ers, parochiemedewerk(st)ers en geestelijk verzorg(st)ers bedoeld die in de betreffende stad werkzaam zijn in het pastoraat van de parochies, op bovenparochieel vlak en binnen de instellingen.

manier van benaderen onpersoonlijker is. De ervaring is dat werving beter verloopt naarmate mensen door iemand worden benaderd die zij vertrouwen op het vlak van de thematiek die aan de orde is. Dat maakt dat men eerder bereid is om mee te werken.⁵⁵⁹ Om die reden heb ik de pastoraal werkenden in de betreffende stad met een brief benaderd, waarin de bedoeling van mijn onderzoek is uiteengezet en waarin is uitgelegd waarom hun medewerking wordt gevraagd bij het benaderen van families. Dat ik als collega-pastoraal werkende in deze regio werkzaam ben geweest en de betrokkenen persoonlijk ken, heeft een rol gespeeld in de toegankelijkheid van deze beroepsgroep. Als bleek dat naar aanleiding van het verzoek van een pastoraal werkende, binnen een familie overwogen werd om deel te nemen aan dit onderzoek, stuurde ik aan de potentiële respondent een brief, waarin de bedoeling van het onderzoek werd uiteengezet en om deelname werd verzocht.⁵⁶⁰ Korte tijd daarna benaderde ik deze persoon telefonisch, zoals in de brief al was aangekondigd. Een enkele keer leidde dit telefoongesprek tot een verzoek om het een en ander in een persoonlijk gesprek nader toe te lichten. Aan zo'n verzoek heb ik steeds gehoor gegeven. Als iemand uit een bepaalde generatie bereid was gevonden, werd het aan deze persoon overgelaten om in de eigen familie bij andere generaties te 'werven'. Afhankelijk van de categorie die nog gevuld moest worden, hebben grootouders al dan niet selectief hun zoons/dochteren benaderd en ouders hun kinderen.

Het gevraagd zijn door een pastoraal werkende had als onvoorziene bijwerking dat een deel van de respondenten zich door het verzoek als gelovige serieus genomen voelde (mijn visie en ervaring is voor de kerk relevant), zich er tevens door gekwalificeerd voelde (als de pastor het mij toevertrouwt zal ik het wel kunnen) en zich er ook verantwoordelijk voor voelde (ik kan niet zomaar nee zeggen). Met name de kerkelijke respondenten uit de ouderlijke en grootouderlijke generatie verwoordden zo'n motief.⁵⁶¹

⁵⁵⁹ Vergouwen (2001) pag. 393. " . . . het enige heil is te verwachten van een lange vertrouwensrelatie". Ook huisbezoeken door stagiaires stooten op een muur van desinteresse en apathie.

⁵⁶⁰ Dit in aansluiting op de aanbevelingen van Maso en Smaling (1998) pag. 41-43. Zij achten het van belang dat deelnemers eerst schriftelijk worden benaderd en op dat moment voldoende worden geïnformeerd over het onderwerp en het praktische belang van het onderzoek, over de reden dat hun deelname van belang is, over de vertrouwelijkheid waarmee de gegevens worden behandeld en praktische zaken. Daarna wordt op een in de brief te noemen termijn contact gezocht, waarbij de mogelijkheid moet worden geboden dit af te wijzen.

⁵⁶¹ Hier is van de meta-bestemming sprake waar in de vorige subparagraaf over werd gesproken. In dit onderzoek zijn een aantal bestemmers ter sprake gekomen; met name in de motieven die respondenten noemden om aan het onderzoek mee te werken. Het kon daarbij gaan om leden van de eigen familie: ouders of kinderen vernemen via het interview welke betekenis het geloof heeft of welke de motieven zijn om af te haken. Het kan de katholieke kerk zijn: sommige respondenten wilden aan de opbouw van de kerk en de voortgang van het geloof bijdragen door aan dit onderzoek mee te werken. Een ander aspect van bestemming is de wens om aan het kerkelijk inzicht in het gewone leven bij te dragen: door vanuit het eigen leven het een en ander duidelijk te maken, dient men het belang dat het als te theoretische ervaren gehalte van kerk en theologie wordt bijgesteld. Een volgend aspect van bestemming is de eigen interesse en groei; de persoonlijke religieuze ontwikkeling. Het was opvallend dat het motief om te participeren verschoof. Dat leek met generatie en met kerkelijkheid samen te hangen. De grootouders, die allen kerkelijk waren, noemden een paar motieven om mee te willen werken. In de eerste plaats speelde het doel van het onderzoek een rol: de voortgang van het geloven thuis en binnen de context van de kerk wordt onderzocht met het oog op verbetering. Daaraan wilden ze wel meewerken. Daarnaast speelde bij diverse grootouders het motief van het martyrium een rol. Door mee te werken aan dit onderzoek, wilden zij er getuigenis van afleggen, hoe zij in hun eigen leven uitdrukking hebben gegeven aan wat zij geloven: hoe zij het geloof dat ze hebben beleden, hebben geleefd en beleefd. Dat getuigenis was soms gericht op de kerk en soms meer op de eigen kinderen en kleinkinderen. In beide gevallen speelde het verlangen 'verstaan te worden' via een soort van 'geestelijk testament' een rol. Het door een pastor gevraagd

Een tweede motief om via pastoraal werkenden te werven, was dat het werven via derden die de families kennen, tot een onderzoeksgroep leidt die voor dit onderwerp beter is. De groep gaat namelijk families omvatten waarvan een bemiddelende instantie, de pastoraal werkende, die deze families kent, het vermoeden of het vertrouwen heeft dat het om min of meer normale situaties gaat. Families die zichzelf aanmelden kunnen dat eventueel vanuit een vrij ongebruikelijke of extreme situatie doen, of vanuit motieven die niet met het onderzoeksdoel te maken hebben. Zulke families worden door de bemiddelende rol van de pastoraal werkende van deelname uitgesloten. Dat heeft als voordeel dat de religiositeit die in beeld komt, een religiositeit is van families die zich in een min of meer 'normale' en voor anderen herkenbare situatie bevinden. Ook de doorwerking van generatie en kerkelijkheid binnen families, heeft daarmee trekken die voor een bredere groep herkenbaar zijn. De werving van min of meer typerende gevallen, vergroot de kans dat de uitkomsten van de gevalstudies een reikwijdte hebben die deze gevallen overstijgt.

Per categorie is uiteindelijk één familie voor nadere analyse geselecteerd. De beperkte tijd noodzaakte daartoe. Per categorie is die familie gekozen die het meest rijk was aan gegevens, zowel qua vormgeving (de elementen van religiositeit die binnen een familie worden ontwikkeld: opvattingen, gedrag, bereik, ritueel, organisatievorming, etc.), als qua betekenisgeving (de oriëntatie en motivatie die in deze vormgeving tot uitdrukking komt). De achtergrond voor deze keuze is het streven naar inhoudelijke verzadiging.⁵⁶² In de bespreking van de validiteit van dit onderzoek ga ik hier nader op in.

3.3.3. De vertrouwelijkheid van de gegevens

Vanwege het recht van families op informatie over de opdrachtgever en over de uitvoering van het onderzoek, heb ik als onderzoeker in de brief aan de families en in het inleidende deel van het interview, aangegeven pastoraal werkster te zijn, een pastoraal arbeidsverleden te hebben en dit onderzoek uit te voeren in opdracht van het Aartsbisdom Utrecht.

Omdat de regio waar het onderzoek wordt uitgevoerd deel uitmaakt van het gebied waar ik vroeger als parochiepastor, ziekenhuispastor en studentenpastor werkzaam was, en omdat dit relatief publieke functies zijn, kon niet worden uitgesloten dat sommige res-

zijn voor deze taak, maakte dat grootouders zich serieus genomen voelden, zich ervoor gekwalificeerd voelden en zich er ook verantwoordelijk voor voelden. Deze motieven om mee te werken noemden ook kerkelijke ouders die participeerden. Bij onkerkelijke ouders die mee hebben gewerkt speelde dit minder of in omgekeerde zin: via de wetenschap wil men aan de kerk laten weten dat en waarom men afscheid heeft genomen. Het motief om mee te werken was eerder om de eigen vader en moeder daarmee het participeren mogelijk te maken: in het onderzoek worden namelijk generaties van families geïnterviewd en geen afzonderlijke individuen. Ook bij onkerkelijke jongeren gaf dit de doorslag: niet hun eigen interesse maar de bereidwilligheid van de eigen moeder of vader om mee te werken werd als motief genoemd. Dit mogelijk maken door zelf mee te werken, leidde dan tot de eigen bereidheid. Daarnaast noemden onkerkelijke jongeren als bijkomend motief, dat zij het zelf wel interessant vonden om eens diepgaand over kerk, geloof en levensbeschouwing na te denken. Dit motief van de persoonlijke bezinning noemden ook kerkelijke ouders en kleinkinderen. Kerkelijke respondenten noemden motieven van kerkelijkheid en gelovig zijn. De tweede en de derde generatie kerkelijke respondenten noemden daarnaast motieven van familieband en persoonlijke bezinning. Onkerkelijke respondenten van de tweede en derde generatie noemden met name meewerken vanwege hun familie en vanuit een persoonlijke interesse.

⁵⁶² Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 74-75.

pondenten mij in die vroegere hoedanigheid kenden. In de praktijk bleek de onderzoeksgroep drie respondenten te bevatten met wie ik vanuit dit arbeidsverleden bekend was. Dit vroegere contact had in deze gevallen niet het karakter van een pastorale begeleiding. Daarnaast bleek de onderzoeksgroep respondenten te bevatten, die mij wel kenden, maar bij wie het omgekeerde niet het geval was; ik kende de respondenten niet. Door vijf van de respondenten is van zo'n bekendheid melding gemaakt tijdens het interview. Bij de overige 22 respondenten is zo'n eerdere bekendheid met de onderzoeker niet genoemd. Dat neemt niet weg dat desondanks van zo'n bekendheid wel sprake kan zijn geweest.

Dat ik als de onderzoeker mezelf als pastoraal werkende bekend heb gemaakt en in een aantal gevallen reeds in die hoedanigheid bekend was, heeft tot een dilemma geleid op het punt van de anonimiteit die gewaarborgd is, en de door de respondenten gegeven toestemming om de interviewgegevens te gebruiken.

Aan de respondenten is anonimiteit gegarandeerd. Er is toegezegd dat bij gegeven toestemming de gegevens zo zullen worden verwerkt, dat niet achterhaald kan worden door wie de gegevens verstrekt zijn. Dat het nodig is om gegevens te kunnen gebruiken is in de brief vermeld. Bij elk interview is aan het begin toestemming gevraagd om onder de conditie van anonimiteit gegevens bekend te mogen maken en bij elk interview is aan het eind van het gesprek deze vraag herhaald (zie de bijlage). Deze telkens en zonder uitzondering gegeven en herhaalde toestemming, is vastgelegd op de geluidsband die van elk interview is gemaakt.

Nu is het eigen aan interviews dat het thema dat daarbinnen wordt besproken, op een andere manier besproken wordt dan in andere gesprekken daarover. De vragen gaan veelal dieper dan mensen eerder hebben meegemaakt. Omdat respondenten van tevoren niet weten hoe het vraaggesprek zich zal ontwikkelen, hoe zij zullen reageren en wat zij zelf zullen gaan zeggen, moet de onderzoeker met de grootst mogelijke voorzichtigheid met de antwoorden omgaan.⁵⁶³ Dat relativeert het gewicht van de van tevoren gegeven toestemming voor het bekendmaken van gegevens: respondenten geven vooraf toestemming voor het publiceren van reacties en uitspraken binnen een gesprek dat (deels) fictief zal blijken te zijn.⁵⁶⁴ De gegeven toestemming *aan het eind* van het interview is dan ook van cruciaal belang.⁵⁶⁵

⁵⁶³ Zie Maso en Smaling (1998) pag. 50-51. In mijn onderzoek bleek een enkele respondent zich op een soort van overhoring van de catechismus te hebben ingesteld en zich aldus te hebben voorbereid. Een andere respondent had een lijst samengesteld van boeken die gelezen waren over godsdienstige en opvoedkundige thema's; dit in de veronderstelling dat deze besproken zouden worden tijdens het interview. Kennelijk hadden de schriftelijke uitnodiging en het telefonische contact niet bij alle respondenten voldoende helder gemaakt, dat de inzet van het vraaggesprek de eigen beleving en ervaring was en dat het interview niet het karakter zou hebben van een overhoring of bespreking van kerkelijke of populair wetenschappelijke literatuur over gelovig leven en opvoeden.

⁵⁶⁴ Het gegeven dat het merendeel van de respondenten van dit onderzoek aan het eind van het vraaggesprek aangaf dat het interview (heel) anders was verlopen dan men zich van tevoren had voorgesteld, relativeert het gewicht van de vooraf gegeven toestemming.

⁵⁶⁵ Maar ook daarbij blijft staan dat voorzichtigheid geboden is. In de eerste plaats omdat de onderzoeker door de vragen die worden gesteld, actief meewerkt aan het tot stand komen van dat wat gezegd wordt: de onderzoeker schept (mede) de bron die vervolgens wordt onderzocht. In de tweede plaats is behoedzaamheid op zijn plaats, omdat de onderzoeker (door uitspraken en reacties vast te leggen, te onderzoeken en te publiceren) 'eeuwigheidswaarde' geeft aan gegevens (uitspraken, reacties) die voor de respondent het karakter van een momentopname kunnen hebben.

Het gewicht van de door elke respondent herhaalde toestemming aan het eind van het vraaggesprek dient in dit onderzoek echter *ook* te worden gerelativeerd, en wel vanwege de bekendheid bij de respondenten met de pastorale achtergrond van de onderzoeker.

In de interviews gaat het om een afspraak om elkaar te vertrouwen.⁵⁶⁶ De onderzoeker vertrouwt erop dat de respondenten op een integere manier ingaan op de interviewvragen en de respondenten vertrouwen erop dat de onderzoeker op een integere manier omgaat met datgene wat wordt toevertrouwd. Beide partijen, respondent en onderzoeker vertrouwen elkaar in die rol.

Het als pastoraal werkende bekend zijn bij de respondenten, kan op het punt van het fiduciaire contract tot een spanning leiden. Het is niet uit te sluiten dat deze pastorale achtergrond mee heeft gespeeld in de bereidheid van respondenten om mee te werken en dat het ook mee heeft gespeeld in datgene wat wordt toevertrouwd. Het is niet uit te sluiten dat over zaken wordt verteld, omdat men erop vertrouwt dat de onderzoeker, die tevens pastoraal werkende is, van die gegevens geen gebruik maakt. Het is niet uit te sluiten dat de respondent er onuitgesproken op vertrouwt, dat aan het pastorale belang van geheimhouding door de onderzoeker meer gewicht wordt gegeven dan aan het wetenschappelijke belang dat met publicatie gediend zou kunnen zijn. Niet uit te sluiten is dat van een pastoraal werkende verwacht wordt dat deze geen zaken aan het licht zal brengen die schade kunnen berokkenen.

De anonimiteit heeft in eerste instantie willen waarborgen dat families niet door buitenstaanders herkend kunnen worden. Gaandeweg werd duidelijk dat nog een ander belang in het geding is: het belang namelijk dat gegevens die familieleden tegenover elkaar geheim willen houden, niet via dit onderzoek alsnog binnen de familie bekend worden. In diverse interviews hebben respondenten vanuit een bereidheid om optimaal mee te werken of verlangen zich uit te spreken, ervaringen ter sprake gebracht die binnen de eigen familie niet bekend zijn. Dat kon ervaringen betreffen rond geloofsbeleving bij bijvoorbeeld geboorteregeling of biecht. Het kon ook het vlak van de onderlinge verhoudingen binnen de familie betreffen. In een proefschrift is het niet te vermijden dat familieleden elkaar kunnen herkennen. Het is wel nastrevenswaardig dat familiegeheimen geheim blijven. In een aantal interviews zeiden de respondent op een gegeven moment zoiets als: “Toke zet dit maar niet op papier hoor”, of: “u wilt de bandrecorder wel even uitdoen hè?”, of: “ja gelukkig is dit anoniem, zelfs mijn kinderen weten dit niet”. In zulke gevallen gaf de respondent zelf al het signaal dat datgene wat gezegd is, niet gebruikt mag worden. Dat neemt niet weg dat zo’n verlangen of zo’n vertrouwen ook een rol kan spelen, terwijl dit niet wordt uitgesproken. Dat de onderzoeker als pastoraal werkende bekend is kan daar debet aan zijn. Dat relativeert het gewicht dat aan de achteraf gegeven toestemming kan worden gegeven.

Deze situatie roept de vraag op, of het verkieslijker zou zijn geweest om de pastorale achtergrond van de onderzoeker niet bekend te maken en in verband hiermee om een regio te kiezen waar de onderzoeker niet in die hoedanigheid bekend is.

Dat lijkt mij niet. In de eerste plaats zou dat afbreuk hebben gedaan aan het recht van respondenten op informatie over de bedoeling en achtergrond van het onderzoek en de

⁵⁶⁶ In de semiotische benadering van communicatie wordt gesproken van een ‘fiduciair contract’. Zie Lukken en Maas (1996) pag. 14-15. Het gaat in deze term om een geïmpliceerd, met de rol gegeven, fiducia. In een interviewsituatie wordt fiducia ook geëxpliciteerd.

onderzoeker. In de tweede plaats omdat bekendheid met deze achtergrond bij de respondenten een voordeel met zich mee kan brengen; het voordeel dat met het verwijzende karakter van de pastoraal werkende verweven is. In dat verband is de waarneming van Lukken en Maas relevant, dat in een dialoog van meta-bestemming sprake kan zijn. Een pastoraal werkende kan door opleiding, aanstelling, ervaring, zending of wijding eraan bijdragen dat in het vraaggesprek verwoord kan worden hoe de meta-bestemmende actant (God, de kerk) mee heeft geresoneerd in het levensverhaal dat verteld wordt. Dit gegeven vraagt om een optimale en situatiegebonden zorgvuldigheid in de omgang met de gegevens.⁵⁶⁷

Naast openheid op het vlak van doel van het onderzoek, de eigen rol van de onderzoeker en het tot twee keer toe vragen om toestemming, is zorgvuldigheid nog in een ander opzicht te realiseren, en wel in de manier waarop van het materiaal gebruik wordt gemaakt.

Uiteraard zijn uit de tekst namen van personen, families, straten, scholen, kerken en steden geweest. Mede in het verlengde van de analysemethode, waar ik nog op terug zal komen, beklemtoon ik dat ik in dit onderzoek geen personen maar teksten analyseer. Ik onderzoek niet grootvader X, moeder IJ of kleindochter Z, maar teksten die KKK-1, of KKO-2, of KOO-3 worden genoemd, afhankelijk van de categorie en de generatie.

Van de mogelijkheid om van verschillende interviewportretten een ideaaltypisch exemplaar te construeren, wat wel gebeurt in kwalitatief onderzoek,⁵⁶⁸ kan dit onderzoek geen gebruik maken. Het zou er namelijk toe leiden dat specifieke familie-eigen patronen aan het zicht worden onttrokken.

De gekozen methode van data-analyse en mijn omgang daarmee heeft het mogelijk gemaakt om een weg te vinden tussen enerzijds de (ook pastorale) noodzaak tot behoedzaamheid met het oog op de anonimiteit, en anderzijds de (ook wetenschappelijke) noodzaak om relevante gegevens aan het licht te brengen. Daar kom ik nog op terug.

3.3.4. Betrouwbaarheid en validiteit

In het begin van dit hoofdstuk stelde ik, dat dit kwalitatieve exploratieve onderzoek bij wil dragen aan de theorievorming over de ontwikkeling van religiositeit in de familiale context. In deze subparagraaf wordt beargumenteerd, op welke gronden en op welke wijze dit onderzoek dat kan.

⁵⁶⁷ Deze aan de specifieke situatie gebonden voorzichtigheid is nauw verwant met een houding die in de sociale wetenschappen wel een situationele relativistische onderzoeksbenadering wordt genoemd. Zie Plummer (2000) pag. 204-231. In de vraag naar ethisch verantwoord handelen in deze situaties, onderscheidt Plummer twee mogelijkheden. De eerste groep vormen de *ethisch absolutisten*. Deze meer juridische benadering van de ethiek benadert het probleem vanuit de invalshoek van regels en rechten. Er wordt gestreefd naar een goede naleving van algemeen geldende regels op het vlak van de zorgvuldige omgang met de respondenten. De benadering van de *situationele relativisten* onderscheidt zich hiervan. De consequente naleving van afspraken en regels wordt door hen gerelativeerd. Dit relativiseren impliceert niet dat de afspraken niet worden nageleefd, dat worden ze wel. Het betekent, dat niet wordt gedaan alsof met het strikt naleven van regels en afspraken, alle problemen zijn opgelost. De omgang met en het gewicht van de regels wordt meer vanuit de situatie bepaald. In plaats van een juridische en meer formele en abstracte invulling, wordt een situationele invulling bepleit vanuit de begrippen relatie en verantwoordelijkheid. Ethisch handelen is hier een *activity of caring*.

⁵⁶⁸ Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 212-213

Deze vraag betreft de objectiviteit van het onderzoek. Objectiviteit is een methodologische norm:⁵⁶⁹ de kwaliteit van een onderzoek kan worden afgemeten aan de mate waarin naar objectiviteit is gestreefd. Of en op welke wijze de onderzoeksconclusies aan theorievorming bij kunnen dragen, moet worden beargumenteerd. Veel onderzoeken, vooral kwalitatieve, gaan hier in hun rapportage niet altijd op in.⁵⁷⁰ Met name exploratieve onderzoeken doen meestal geen verslag van analysestappen.⁵⁷¹ Ik wil dat in dit onderzoek wel doen en verhelderen waarom en hoe de uitkomsten van mijn onderzoek, dat onder een paar families is uitgevoerd, zeggingskracht of geldigheid kunnen hebben voor families die niet zijn onderzocht. Een eerste motief is dat menskracht en middelen beschikbaar zijn gesteld om onderzoek naar deze thematiek mogelijk te maken. De thematiek heeft daarmee een zeker gewicht gekregen. Het ingaan op de objectiviteit van het onderzoek beantwoordt aan het gewicht dat aan de thematiek gegeven is. Een ander motief om op de objectiviteit van de bevindingen in te gaan hangt samen met de aard van de bevindingen. Mijn bevindingen presenteer ik als een in de analyse gefundeerde hypothese, die ik in dialoog breng met al bestaande inzichten en opvattingen. De objectiviteit, met name de externe validiteit van mijn hypothesen is onderwerp van discussie met gekwalificeerde anderen. Ik hanteer hier een dialogische opvatting van externe validiteit. Dat zal ik in deze subparagraaf toelichten.

Zoals gezegd is met de vraag naar de deugdelijkheid van de uitkomsten en de betekenis ervan voor de theorievorming, de objectiviteit van de uitkomsten in het geding.⁵⁷² Objectiviteit staat in dit kwalitatieve onderzoek niet tegenover subjectiviteit. Dit onderzoek is juist gericht op het in beeld brengen van de subjectieve religiositeit. Naast de subjectiviteit van de respondenten, is in dit onderzoek bovendien de subjectiviteit van de onderzoeker in het geding. In elk kwalitatief onderzoek spelen de eigen vaardigheden en sensitiviteit van de onderzoeker namelijk een rol.⁵⁷³

Met objectiviteit wordt hier het streven bedoeld om recht te doen aan het onderzoeksobject. Het omvat drie aspecten. Het eerste is de grondhouding van de onderzoeker, die erop gericht moet zijn om het object van onderzoek tot zijn recht te laten komen en niet te vertekenen. In dit onderzoek betreft het een onderzoekshouding die erop is gericht, de subjectiviteit van de respondenten tot hun recht te laten komen. De subjectiviteit van de onderzoeker is daarbij positief aan te wenden en eventuele storende elementen daaruit (vooroordelen, belangen) moeten worden vermeden. Het tweede aspect van objectiviteit betreft de onderzoeksweg; de navolgbaarheid van de weg die is gevolgd. Hier gaat het om de betrouwbaarheid van het onderzoek. Het derde aspect van objectiviteit betreft de resultaten, de uitkomsten van het wetenschappelijke handelen. Ook dat kan in meer of mindere mate objectief zijn. Hierbij gaat het om de validiteit van het onderzoek.⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ Nievaard (1990) pag. 79. Zie ook Maso en Smaling (1998) pag. 66.

⁵⁷⁰ Nievaard (1990) pag. 75-96.

⁵⁷¹ Baarda en De Goede (1995) pag. 80.

⁵⁷² Zie Smaling en Masing (1990) pag. 13-29. Objectiviteit is een term die op verschillende wijzen wordt ingevuld. Ze stellen dat een onderzoek moet aangeven op welke wijze de term wordt gehanteerd.

⁵⁷³ Smaling en Maso (1990) pag. 13.

⁵⁷⁴ Nievaard (1990) pag. 78-79 en Maso en Smaling (1998) pag. 66-67.

3.3.4.1. Betrouwbaarheid

De betrouwbaarheid van een onderzoek heeft betrekking op de weg waarlangs het onderzoek tot de uitkomsten is gekomen. Betrouwbaarheid heeft meer in zijn algemeenheid betrekking op de herhaalbaarheid van onderzoeken. Omdat in kwalitatief onderzoek feitelijke herhaling vaak niet mogelijk is, vanwege de veranderlijkheid van de onderzoekssituatie en de eenmaligheid van het onderzoeksmoment, wordt naar virtuele herhaalbaarheid gestreefd. Met de betrouwbaarheid van het onderzoek zijn dus de navolgbaarheid, de controleerbaarheid en de kritiseerbaarheid van de gebruikte methodes en procedures in het geding.⁵⁷⁵ Naarmate de theoretische en methodische stappen beter navolgbaar, controleerbaar en kritiseerbaar zijn, stijgt de betrouwbaarheid van het onderzoek. Zo wordt verzekerd dat de verkregen gegevens niet van toevalligheden afhangen. Bij interne betrouwbaarheid gaat het om overeenstemming, instemming binnen een onderzoeksproject/team en om consistentie op het vlak van de gebruikte theorieën en methoden. Bij externe betrouwbaarheid gaat over de inzichtelijkheid van de gekozen werkwijzen voor anderen. Het onderzoek moet zodanig worden uitgevoerd, door allerlei materiaal en aantekeningen zó te bewaren en het onderzoek zó te rapporteren, dat andere onderzoekers de onderzoeksweg kunnen navolgen. Het streven naar betrouwbaarheid heeft in dit onderzoek vorm gekregen in:

- o het gebruik maken van een interviewschema dat is ontwikkeld op basis van literatuurstudie en pilots en dat in elk interview is gebruikt;
- o het gebruik maken en bewaren van geluidsbanden en van schriftelijke aantekeningen tijdens de interviews;
- o de keuze voor een navolgbare analysemethode die tekstimmanent is en die beschrijving en interpretatie van elkaar onderscheidt;
- o het bespreken van onderzoeksbevindingen in begeleidingsbijeenkomsten en semiotiek-seminars;
- o de verantwoording en de verslaglegging van de verschillende methodische stappen op het vlak van dataverwerving (wervingsbrieven, interviewschema, interviewtranscripten) en data-analyse (interviewanalyse) en van de manier waarop ze toegepast en aangepast zijn in het proefschrift;
- o het beschikbaar stellen van interviewbanden, interviewaantekeningen, interviewtranscripten en interviewanalyses aan onderzoekers die gekwalificeerd zijn voor wat betreft de beoordeling van de betrouwbaarheid van dit onderzoek.⁵⁷⁶

3.3.4.2. Interne validiteit

Validiteit heeft betrekking op de waarde van de onderzoeksgegevens. Gegevens zijn intern valide als ze de onderzochte situatie 'dekken'. In het geval van dit onderzoek betekent dat, dat er naar is gestreefd de subjectiviteit zo goed mogelijk weer te geven. Daarbij gaat het om het interviewgebeuren als zodanig en om het leven en de religiositeit

⁵⁷⁵ Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 97-99; Baarda en De Goede (1995) pag. 163-165 ; Maso en Smaling (1998) pag. 69-71 en Nijhof (2000) pag. 76.

⁵⁷⁶ Deze beperking heeft twee met elkaar samenhangende redenen. De eerste is de aan de respondenten beloofde anonimiteit. De tweede is dat de toestemming om interviewgegevens te mogen gebruiken op dit specifieke onderzoek betrekking had. Er is geen toestemming gevraagd en gegeven om interviewgegevens voor andere onderzoeken of doeleinden te mogen gebruiken.

zoals dat in het interview op een geïnterpreteerde wijze is besproken. Externe geldigheid gaat over de generaliseerbaarheid van de uitkomsten naar andere situaties.⁵⁷⁷

Naar interne validiteit is gestreefd:

- o door een interviewschema te ontwikkelen, dat optimaal het eigen leven en de beleving van het katholieke geloof ter sprake brengt;⁵⁷⁸
- o door het volgen van een interviewtraining en de cursus in de semiotische onderzoeksmethode;
- o doordat de interviews met een pastoraal werkende zijn gevoerd;
- o door in de transcripten de vormgeving van het spreken op te nemen: het interviewgebeuren wordt zoveel mogelijk 'nagebootst';
- o door een methode van data-analyse te kiezen, die de subjectiviteit van de teksten zoveel mogelijk intact laat en die daarmee correctief is ten aanzien van de vooronderstellingen van de onderzoeker.

3.3.4.3. Externe validiteit

In dit onderzoek is gestreefd naar optimale betrouwbaarheid en interne validiteit. Over de externe validiteit (die over de generaliseerbaarheid van de uitkomsten voor andere families gaat, en over de mogelijkheid om aan theorievorming bij te dragen) is al gezegd, dat ik daarvan een dialogische opvatting hanteer en bepleit. Hoe de keuze daarvoor is ontstaan en wat dit omvat, wordt in een paar stappen verhelderd.

In mijn onderzoek zijn de uitkomsten niet op een statistische wijze generaliseerbaar. Er is niet met een representatieve steekproef van families gewerkt. Nu is het nut van kwalitatief onderzoek als zodanig, niet gelegen in de kwantitatieve, getalsmatige representativiteit. Kwalitatief onderzoek geeft geen antwoord op kwantitatieve maar op kwalitatieve vragen. Het geeft zicht op relevante elementen en samenhangen, die niet in cijfermatig opzicht representatief zijn en die dat ook niet hoeven te zijn.

Dat neemt niet weg, dat ook kwalitatief onderzoek uitkomsten kan hebben die een meer algemene geldigheid hebben. Het gaat daarbij niet om representativiteit in de statistische en getalsmatige zin, maar om representativiteit op het vlak van de variatie.⁵⁷⁹ Of daarvan sprake is hangt af van de onderzoekspopulatie.

⁵⁷⁷ Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995) pag. 99-101; Baarda en De Goede (1995) pag. 165-167 en Malo en Smaling (1998) pag. 71-74.

⁵⁷⁸ Dat de proefrespondenten na het proefinterview reageerden op het interviewschema van dat moment, en dat in de volgende pilots met deze reacties rekening is gehouden, draagt bij aan de kwaliteit van het schema en daarmee aan de validiteit.

⁵⁷⁹ Het kan daarbij gaan om bijvoorbeeld opvattingen, houdingen en gedragingen en ook om achterliggende oriëntaties en motieven. Zie Baarda, De Goede en Teunissen (1995), die over inhoudelijke generalisatie spreken; dit in tegenstelling tot statistische generalisatie. pag. 100. Zie ook Maso en Smaling (1998), die spreken over de representativiteit voor wat betreft de variatie. pag. 74.

Er kan in onderzoek naar worden gestreefd, dat de variatie van de verschijnselen die met behulp van het onderzoek in beeld komt, optimaal is. Dan is van representativiteit in inhoudelijk opzicht sprake. Naarmate de onderzoekspopulatie beter is gekozen wordt dit beter benaderd. Het verder naar situaties zoeken totdat in inhoudelijk opzicht verzadiging is bereikt (het theoretical sampling), is een manier om het streven naar inhoudelijke representativiteit te realiseren.

Dat een onderzoek licht laat schijnen over de inhoudelijke variatie, zegt niet iets over de frequentie waarmee deze variatie in verschijnselen voorkomt: het gaat niet om statistische representativiteit. Zie ook Dinklo (2006) pag. 35-43. Zij onderscheidt kwantitatieve representativiteit van representativiteit in kwalitatief opzicht. In kwantitatieve zin betekent representativiteit, dat de uitkomsten van een onderzoek bij een representatieve

De uitkomsten van dit onderzoek zijn ook niet in het opzicht van variatiedekking generaliseerbaar.⁵⁸⁰ De onderzoekspopulatie is namelijk niet op het vlak van de variatie representatief. Ik heb niet doelgericht ('purposive sampling' door middel van de sneeuwbal-methode), of theoriegericht ('theoretical sampling' door naar steeds nieuwe situaties te zoeken) net zo lang naar nieuwe families gezocht tot een inhoudelijk verzadigingspunt is bereikt.

Dit onderzoek heeft via de werving en de selectie wel naar een brede inhoudelijke *variëteit* gezocht, maar naar inhoudelijke *verzadiging* is niet gestreefd.

Dit onderzoek bestudeert teksten van drie generaties van drie families die in de mate van kerkelijke betrokkenheid van elkaar verschillen en zoekt naar ontwikkelingen in de betekenisgeving en vormgeving van religiositeit. Het gaat om gevalstudies. In de keuze van deze concrete gevallen hebben twee criteria een rol gespeeld.

Het eerste criterium is dat de families zijn geworven via pastoraal werkenden die deze families kennen en die a) bij deze families een bereidheid veronderstellen om mee te werken aan een onderzoek dat hun eigen belangen overstijgt, en b) van deze families menen dat zij in een situatie verkeren die min of meer normaal is.

Het tweede criterium is de inhoudelijke variëteit. Uit de door de pastoraal werkenden geworven en door de onderzoeker geïnterviewde families, zijn door de onderzoeker drie families geselecteerd voor analyse, en wel op basis van de rijkheid van gegevens. Die inhoudelijke variatie omvat de rijkheid die de generaties van een familie gezamenlijk vertonen op het vlak van de aspecten die in de subjectieve religiositeit een rol spelen. Daarbij is gedacht aan de bekende aspecten als bijvoorbeeld ervaring, leer, ritueel, institutionele binding etc., maar ook aan aspecten die nog nauwelijks op hun religieuze gehalte zijn onderzocht en waarvan het de vraag is hoe ze zich tot het katholieke geloof verhouden. Dus die families zijn geselecteerd, die de meeste variatie vertonen in de uitingvormen die als godsdienstig-religieuze uitingvormen herkenbaar zijn (bidden, het huwelijk in de kerk, de katholieke jongerenbeweging) en in de uitingvormen die niet op voorhand als zodanig herkenbaar zijn: seculiere rituelen, rockmuziek, voorouderverering, etc. Deze rijkheid in variatie maakt het mogelijk om te onderkennen hoe godsdienstige en niet-godsdienstige religiositeit van de generaties uit eenzelfde familie overeenkomt en verschilt.⁵⁸¹

Deze twee criteria hebben ertoe geleid dat drie families zijn gekozen die in hun soort en in hun categorie (KKK, KKO en KOO) het 'normale' (het standaardachtige) verenigen met het 'verzadigde': de rijkheid aan inhoudelijke variëteit. Het gaat om exemplarische

steekproef getalsmatig en verhoudingsgewijs een afspiegeling zijn van de populatie als geheel. Van representativiteit in kwalitatieve zin is sprake als alle mogelijke houdingen, opvattingen en gedragingen die de populatie kent, ook in de onderzoeksgesprekken naar voren kunnen komen. Het universum bij kwalitatief onderzoek is geen getallenuniversum, maar een universum van houdingen, meningen en gedragingen. De onderzoeksgroep moet zo zijn samengesteld, dat deze in kwalitatief opzicht representatief is.

⁵⁸⁰ Maso en Smaling (1998) pag. 74.

⁵⁸¹ Waarbij de gekozen analysemethode, waar ik nog op terug kom, het mogelijk maakt om veranderingen en overeenkomsten te onderscheiden naar vorm en naar inhoud. Daarmee kan van religiositeit die qua vormgeving op elkaar lijkt, worden achterhaald of dit met een overeenkomende betekenisgeving gepaard gaat.

situaties op een heel specifieke manier.⁵⁸² Het specifieke ervan is met behulp van de functies die Wester aan gevalstudies toeschrijft te verhelderen.⁵⁸³ De eerste functie van de gevalstudie kan zijn, dat het bestudeerde geval als toetssteen fungeert om een theorie te evalueren. Wester noemt vervolgens de exploratieve functie van de gevalstudie. Dan worden de bestaande inzichten als hypothetische kennis beschouwd, die via de gevalstudie kunnen worden aangevuld, verfijnd en gecorrigeerd. Een gevalstudie heeft een grotere exploratieve functie, naarmate het exemplarische geval zich onderscheidt van het typerende, van het normale. De exploratieve functie heeft baat bij het onderzoeken van het bijzondere en het afwijkende. Nog een andere functie van de gevalstudie kan zijn, dat via de gevalstudie de reeds bestaande theoretische kennis van een 'binnenkant' wordt voorzien: door er de subjectiviteit van te beschrijven. De inzichten van algemene aard worden met behulp van de gevalstudie geïllustreerd en uitgebreid. Deze functie vraagt om exemplarische gevallen die meer algemeen-typisch zijn. De laatste functie is die van de procesbeschrijving. De gevalstudie kan inhoud geven aan het sociale proces dat zich afspeelt en zicht geven op de doorwerking van sociale processen in het individuele geval.⁵⁸⁴

De werving en de uiteindelijke selectie van de geanalyseerde families maakt, dat in dit onderzoek drie van deze functies een rol spelen. Met de wijze van werving, is zo goed mogelijk het streven gerealiseerd om het algemeen-typerende in beeld te krijgen. De wijze van selecteren heeft het streven naar bredere variëteit vormgegeven. Dat de teksten van de afzonderlijke generaties de context van de eigen familie houden, heeft aan het streven uitdrukking gegeven, om van het subjectieve het procesmatige, het zich ontwikkelende karakter in beeld te krijgen. De gevallen zijn in hun gesitueerdheid (familie, generatie en kerkelijkheid) gecategoriseerd. Dat maakt het onderzoek naar het gesitueerd zijn van de gevallen mogelijk. Omdat de gevalstudies naar familie, generatie en kerkelijkheid zijn onderscheiden, kan naar de invloed van deze omgevende factoren op de individuele religiositeit worden gezocht, en ook naar de onderlinge verwevenheid van deze factoren.

Deze studie kan op een eigen wijze bijdragen aan theorievorming over religiositeit. De externe validiteit van dit onderzoek omvat een paar kenmerken.

a) Het gaat om hypothesevorming. De uitkomsten hebben het karakter van hypothesen die om nader toetsend onderzoek vragen. Ze pretenderen niet alles te zeggen en ook niet als enige iets te zeggen te hebben over de onderzochte thematiek. De uitkomsten vormen een voorstel, een leeshypothese die op goede gronden tot stand is gekomen en die bestaande inzichten over de ontwikkeling van religiositeit in de familiale context aanvult, verdiept en corrigeert. In dat opzicht sluit dit onderzoek aan bij de semiotische benadering die elke uitkomst van een analyse als een leeshypothese presenteert. In dat kader is de opmerking van Smeets relevant, die een 'ruimte voor de condities van het duiden' van

⁵⁸² Zie Maso en Smaling (1998) pag. 78. Zij spreken van exemplarische gevallen als deze typerend zijn voor een bepaalde categorie.

⁵⁸³ Wester (1987) pag. 114-116.

⁵⁸⁴ De door Wester genoemde functie van de procesbeschrijving (de gevalstudie geeft zicht op het sociale en het procesmatige karakter van het individuele) ligt in de lijn van de aanname van het vertooggeleide karakter van het individuele spreken (Nijhof, Aalten) en van de verwevenheid tussen subjectiviteit en rol, dan wel positie, die de persoonlijke verhouding tot de sociale rol omvat (Nijhof, Aalten en Moree, Putman, Chatelion Counet).

een tekst ter sprake brengt;⁵⁸⁵ een fase die de fase van de analyse volgt. In die fase wordt de culturele ruimte betreden, waarbinnen al bepaalde opvattingen en inzichten vigeren over de onderzochte thematiek. In deze fase worden de uitkomsten van het semiotische onderzoek als een hypothese gepresenteerd, waarover met gekwalificeerde anderen de discussie wordt gevoerd.

b) Mijn onderzoek hanteert en bepleit een sociale en dialogische opvatting van externe validiteit.⁵⁸⁶ Maso en Smaling gebruiken deze term als het gaat om generaliseerbaarheid op basis van analogie. Dat is een manier die, anders dan het generaliseren op basis van inductie, van de vergelijkbaarheid tussen de onderzochte situaties en de niet-onderzochte situaties uitgaat. Een analogieredenering is aannemelijker naarmate aan een aantal criteria is voldaan.⁵⁸⁷ Hoewel termen als generaliseerbaarheid en representativiteit in dit op hypothesevorming gerichte onderzoek niet relevant zijn, is het inzicht over het dialogische karakter van externe validiteit dat ze aanreiken, hier wel van belang. Zij onderkennen twee variaties van analoge generaliseerbaarheid: de theoretische generalisatie en de overdraagbaarheid. In beide variaties is van een dialogische vorm van externe validiteit sprake. Maso en Smaling expliciteren dit sociale en dialogische met name bij de overdraagbaarheid. Of en welke analogieën er bestaan tussen de onderzochte situatie en de niet-onderzochte situaties, wordt in deze variant niet door de onderzoeker bepaald, maar door de gekwalificeerde lezer.

Met behulp van Nijhof⁵⁸⁸ is ook aan de theoretische generalisatie, waar Maso en Smaling van spreken, een meer dialogische invulling te geven. Nijhof stelt namelijk, dat de validiteit van levensverhalen wordt bepaald door de mate waarin de vertogen die de onderzoeker in de levensverhalen onderkent, ook echte vertogen zijn; dat wil zeggen, vertogen die ook echt in de maatschappij functioneren. Ook hier is van een op dialoog gerichte houding sprake; een openheid naar de cultuur en de daarin vigerende inzichten en theorieën. Dat komt overeen met de benadering van Smeets.

Voor dit onderzoek betekent een dialogische opvatting van externe validiteit, dat de gevormde hypothesen erom vragen in discussie te worden gebracht met gekwalificeerde lezers. Daarbij valt te denken aan theologen (en anderen) die in de praktijk van pastoraat en catechese werkzaam zijn en aan theologen en andere wetenschappers, die onderzoeksmatig met religiositeit bezig zijn. In het zevende hoofdstuk van dit onderzoek geef ik een eerste aanzet voor zo'n discussie. Daar relateer ik de door mij gevormde hypothesen aan de wetenschappelijke inzichten van anderen.

c) De betrouwbaarheid (de navolgbaarheid, de controleerbaarheid en de kritiseerbaarheid van de gevolgde methoden en procedures) en de interne validiteit (dat van de religiositeit in de onderzochte gevallen de subjectiviteit en de intersubjectiviteit daarbinnen in de uitkomsten vertaald is) dragen bij aan de externe validiteit. Daarmee is de gekwalificeerde lezer in staat gesteld om te zien, of en op welke manier de onderzoeksconclusies geldigheid hebben voor meer situaties dan de onderzochte.

⁵⁸⁵ Smeets (2006) pag. 34-35.

⁵⁸⁶ Maso en Smaling (1998) pag. 78.

⁵⁸⁷ Daar ga ik niet op in. Termen als generaliseerbaarheid en representativiteit zijn überhaupt nauwelijks zinvol als het om hypothesevormend onderzoek gaat; het zijn termen die meer bij een hypothesetoetsende werkwijze horen.

⁵⁸⁸ Nijhof (2000) pag. 73-74.

3.4. De analysemethode

3.4.1. De semiotiek

De semiotiek is te beschouwen als een overkoepelende antropologische wetenschap die zich bezighoudt met tekens en tekensystemen. Aan de oorsprong ervan staan twee wetenschappers: Charles Sanders Peirce die filosoof en logicus was, en Ferdinand de Saussure die de grondlegger was van de algemene taalwetenschap. In hun voetspoor hebben zich twee stromingen ontwikkeld. De Peirciaanse semiotiek heeft een meer filosofische inslag en de Saussuriaanse semiotiek draagt haar linguïstische oorsprong met zich mee.⁵⁸⁹ Deze laatste stroming is door Aldirgas Julien Greimas en de door hem gevormde Parijse School, die ook wel de Greimassiaanse School wordt genoemd, verder ontwikkeld. In dit onderzoek worden met name inzichten uit de Parijse School gehanteerd.

Daarin staat het niet alleen. De Greimassiaanse semiotische onderzoeksmethode is binnen diverse disciplines en terreinen beoefend en uitgewerkt, zoals bijvoorbeeld literatuuronderzoek,⁵⁹⁰ kunstuizingen,⁵⁹¹ liturgiewetenschap,⁵⁹² bijbelwetenschap,⁵⁹³ homilietiek,⁵⁹⁴ catechetiek,⁵⁹⁵ casuïstiek in het maatschappelijk werk,⁵⁹⁶ geschiedwetenschap⁵⁹⁷ en massamedia.⁵⁹⁸

In mijn onderzoek worden de semiotische inzichten aangewend om interviewgegevens te analyseren. Het biografische interview vraagt om een analysemethode die op de eigen kenmerken aansluit en de semiotiek doet dit op een eigen wijze.

In het nu volgende wordt in de eerste plaats ingegaan op de traditionele objectale semiotische benadering. Vervolgens komt de nieuwere subjectale semiotiek aan bod. Daarna wordt verhelderd hoe de semiotiek als analysemethode aansluit op de methode van het biografische interview. Dan wordt ingegaan op de manieren waarop dit onderzoek innovierend is in de ontwikkeling van de methode. En tot slot wordt verhelderd hoe in dit onderzoek met de semiotiek is gewerkt en hoe de innoverende ideeën daarbinnen vorm hebben gekregen.

3.4.2. Objectale semiotiek

3.4.2.1. Twee kenmerken

De semiotische werkwijze heeft twee belangrijke kenmerken.

⁵⁸⁹ Lukken (1987 pag. 11-12).

⁵⁹⁰ Zie Greimas (1991).

⁵⁹¹ Zie bijvoorbeeld Tromp en Maas (1999), Maas en Tromp (2001) pag. 130-145.

⁵⁹² Lukken (1987), Lukken (1994), Lukken (1999) en Speelman (1995), *The Generation of Meaning in Liturgical Songs. A Semiotic Analysis of Five Liturgical Songs as Syncretic Discourses*. Kampen: Kok Pharos.

⁵⁹³ Zie Maas en Tromp (1987), Delorme (1989), Panier (1991a), Maas (2004) en vele anderen.

⁵⁹⁴ Zie bijvoorbeeld Tromp en Maas (2003).

⁵⁹⁵ Zie Maas (1993).

⁵⁹⁶ Zie Vlaeminck (2005).

⁵⁹⁷ Zie Smeets (2007).

⁵⁹⁸ Zie Speelman (2004).

De tekstimmanente benadering

In de semiotiek wordt dat wat de tekst te zeggen heeft, niet gezocht in de eventuele bedoeling van de schrijver of verbonden met de context waarin de tekst is ontstaan. De semiotiek zoekt in een tekstimmanente benadering naar de betekenissen van de tekst binnen de tekst zelf.

De semiotische benadering beschouwt een tekst als een systeem van taaltekens: de *langue*. Deze *langue* wordt gezien als een onbewuste realiteit die het individuele spreken structureert en aan dit spreken een zinvolle dimensie geeft.⁵⁹⁹ Het taalsysteem geeft aan de afzonderlijke elementen van het menselijk spreken hun functie en zin in de samenhang van het geheel. Fundamenteel is het inzicht dat betekenis door verschil ontstaat. Met name in de manier waarop de verschillende taaltekens ten opzichte van elkaar zijn gerangschikt, komt die zin en betekenis aan het licht: door de onderlinge verschillen komt betekenis tot stand. Betekenissen zijn dus in de letterlijkheid van de tekst ingeweven en de tekstimmanente benadering gaat daarnaar op zoek. Doel van het semiotische onderzoek is echter niet om te achterhalen wat de taaltekens betekenen. In plaats van zo'n statische opvatting van betekenis, wordt een dynamische opvatting gehanteerd.⁶⁰⁰ Betekenis is niet een product dat kant en klaar in de tekst opgeslagen ligt, maar een beweging die zich in de tekst voltrekt en waar de structurering zicht op geeft.

Van de tekst worden twee kanten of elementen onderscheiden; het element van de betekenaar (*signifiant*, de *expressie*) en dat van het betekende (*signifié*, de *inhoud*). Deze twee kanten zijn te onderscheiden maar niet te scheiden, zoals ook de twee kanten van een vel papier dat niet zijn.⁶⁰¹ Deze twee elementen veronderstellen elkaar. Het gaat om betekenisvormgeving: *semiosis*.

Het instrumentarium

De semiotiek kent een begrippenapparaat en een instrumentarium. De algemeen aanvaarde veronderstelling is dat lezen niet zo moeilijk is; dat we al lezend onmiddellijk waar kunnen nemen wat er staat en wat de tekst wil zeggen. De semiotiek beschouwt de tekst echter als een monument, dat bij wijze van spreken herhaalde malen moet worden bezocht voordat het zich prijsgeeft: een tekst laat zich niet onmiddellijk lezen. Met behulp van een instrumentarium wordt in verschillende niveaus van abstractie een tekst zo onderzocht, dat ook betekenislagen die niet met het blote oog waarneembaar zijn, kunnen worden achterhaald. Het instrumentarium is erop gericht om de eigenheid van de tekst te bewaken. Daarmee worden de vooronderstellingen waarmee een tekst wordt benaderd in toom gehouden en voortijdige betekenisgeving uitgesteld of gecorrigeerd.⁶⁰² Het is eigen aan het semiotische instrumentarium, dat het enerzijds de concrete tekst als uitgangspunt neemt, maar dat het anderzijds daar ook van weet te abstraheren.⁶⁰³ De

⁵⁹⁹ In dit structuralistische denken gaat het niet zozeer om een Ik die spreekt maar om de taal die in mij spreekt. Zie Bakker (1978).

⁶⁰⁰ Bertrand (1989).

⁶⁰¹ Leezenberg en De Vries (2001).

⁶⁰² Zie Smeets (2006) pag. 29.

⁶⁰³ Zie Lukken en Maas (2006a) pag. 198-199. Zij spreken van het deductieve karakter van de semiotiek, omdat het om een begrippenapparaat gaat dat aan het te analyseren object voorafgaat en waarmee dit kan worden geanalyseerd. Het inductieve is erin gelegen dat het apparaat zich bij laat stellen in het contact met de analyses van de objecten.

analyse leidt tot een uitkomst, een leesvoorstel, waarbij de stappen die daartoe hebben geleid, navolgbaar en controleerbaar zijn. Ook dat is de winst van het instrumentarium.

3.4.2.2. Vier niveaus van analyse

De semiotische benadering omvat vier niveaus waarlangs de vormgeving van betekenissen wordt onderzocht. Elk niveau zoekt naar twee aspecten van de vormgeving: zij betreffen de syntactische component (het verloop, de verhaalstructuur) en de semantische component (betekenistoekenning). De analyse vertrekt bij het meest concrete niveau en eindigt bij het meest abstracte.⁶⁰⁴

Het manifestatieniveau

Het manifestatieniveau van de tekst is de tekst zoals die voorligt; hier het transcript van een kernfragment⁶⁰⁵ uit een interview. Dat omvat de vormgeving van de inhoud en de vormgeving van de expressie. Die tekst is het vertrekpunt van de analyse. Over het algemeen wordt dit manifestatieniveau beschouwd als een fase die aan de analyse voorafgaat.⁶⁰⁶ Bij interviewteksten is er echter op het manifestatieniveau al zoveel zichtbaar van de structurering van de tekst, dat in het onderzoek van dit niveau de analyse feitelijk al een aanvang neemt. Hier kom ik nog op terug.

Het discursieve niveau

De syntactische component van de analyse onderzoekt hoe de tekst is opgebouwd. Daartoe wordt gekeken naar de diverse actoren, plaatsen en tijden die geïnstalleerd zijn. Daarmee ontstaat zicht op het verloop van een tekst.

Vervolgens wordt achterhaald vanuit welk gezichtspunt⁶⁰⁷ de diverse actoren, plaatsen en tijden worden ingezet. De geïnstalleerde vormen zijn namelijk als voertuigen te zien waarmee de tekst bepaalde betekenissen aan het licht brengt, en dat gebeurt vanuit een bepaald perspectief. Zo kan een verhaal over een zwarte jongen die door een groep witte leeftijdsgenoten wordt omsingeld bij een winkelcentrum, blijk geven van een gezichtspunt dat zwart zijn met een onmachtige positie verbindt. Vanuit zo'n perspectief is de jongen een schuldeloos slachtoffer dat onrecht wordt aangedaan. Dezelfde actoren, dezelfde plaats en dezelfde tijd, kunnen echter ook blijk geven van een heel ander perspectief; een gezichtspunt waarbij een donkere huidskleur niet met onmacht maar met criminaliteit wordt verbonden. De discursieve syntaxis roept in dat geval een dader in het leven die als winkeldief betrapt is en die nog net op tijd in de kraag wordt gegrepen.

Ook de manier van spreken, de specifieke vorm van de expressie, laat een gezichtspunt zien. Hier is achterhaald hoe de vormgeving van de expressie eruit ziet en of deze de vormgeving van de inhoud al dan niet ondersteunt. Lachend spreken (vormgeving van de expressie) over het plezier dat ergens aan is beleefd (vormgeving van de inhoud), overtuigt meer (betekenisgeving) dan huilend daarover vertellen. En op een felle wijze ver-

⁶⁰⁴ Lukken en Maas (1996) pag. 32-70.

⁶⁰⁵ In 3.4.6.1. wordt uitgelegd wat een kernfragment is.

⁶⁰⁶ Lukken (1987) pag. 23.

⁶⁰⁷ Hier is de semiotische term *enunciatie* in het geding. Deze term wordt uitgelegd in subparagraaf 3.4.3. Op deze plaats is de constatering van belang dat deze studie het enunciatieve perspectief dat uit wordt gedrukt in het discursieve niveau, de analyse van de enunciatie integreert binnen een klassieke en op objectale leest geschoeide semiotische werkwijze.

tellen dat godsdienst geen enkele rol meer speelt, is minder geloofwaardig dan een vlakke spreekstijl, zeker wanneer zo'n felle spreekstijl voornamelijk voorkomt tijdens het spreken over de godsdienst. Ik heb de vorm van de expressie niet geïsoleerd onderzocht, maar gerelateerd aan de vorm van de inhoud, alsook aan de vorm van de expressie op andere momenten van het interview. Want lachen betekent niet altijd plezier, maar kan ook op iets anders, bijvoorbeeld verlegenheid wijzen. Huilen kan verdriet, maar ook geluk betekenen. En stilte kan betekenen dat iemand niets meer te zeggen heeft en 'uitgepraat' is, maar ook dat iemand 'er in stikt'. Ook van de figuren die de expressie vormgeven is hier onderkend dat hun betekenis niet vastligt.⁶⁰⁸

In de analyse van de expressie is gezocht naar het ritme van de beweging: hoe het van binnen naar buiten en het van buiten naar binnen gericht zijn zich tot elkaar verhouden en hoe dat zich tot de vormgeving van de inhoud verhoudt.⁶⁰⁹

Dit zoeken naar het enunciatieve gezichtspunt van waaruit plaatsen, tijden en actoren in beeld komen, vormt eigenlijk al een overgang naar de semantische laag van het discursieve niveau. In de discursieve semantiek wordt in het kernfragment naar figuren en figuratieve trajecten gezocht: naar de diverse aspecten van de natuurlijke wereld in de tekst, bijvoorbeeld de zwarte jongen. Daarbinnen wordt dan op zoek gegaan naar de figuratieve betekenislijn die als het ware het achtergronddecor is waartegen de diverse figuratieve trajecten geplaatst kunnen worden. Dat is de figuratieve isotopie.⁶¹⁰ In de thematisatie wordt vervolgens gekeken onder welk gezichtspunt het figuratieve verschijnt. Welke betekenissen komen tot stand door deze aspecten onder dit gezichtspunt ter sprake te brengen;⁶¹¹ dat is de vraag waar het hier om gaat.

De weg waarlangs deze vraag wordt beantwoord, is die van het zoeken naar tegenstellingen. Het is door tegenstellingen dat betekenis tot stand komt. Een figuratief traject van familie kan bijvoorbeeld figuren omvatten van grootouders, ouders en kinderen, mannelijke leden en vrouwelijk leden. Er kunnen familieleden aangetrouwd zijn naast figuren van bloedverwantschap. Met sommige familieleden kan de band hecht zijn, terwijl er met anderen geen contact is. Er kunnen overleden familieleden ter sprake komen, kinderen die nog geboren moeten worden, etc. Het traject kan dus uit een grote diversiteit van figuren bestaan. In die diversiteit zijn opposities aan te brengen. Denkbare opposities zijn: *loudl* versus *ljongl*, *lmanl* versus *lvrouwl*, *leigenl* versus *lvreemdl*, *llevendl* versus *ldoodl*, *ldichtbijl* versus *lverafl*, *lverledentl* versus *lhedenl*, *lhedenl* versus *ltoekomstl* en ga zo maar door.

Deze opposities laten zien wat de tekst met behulp van het figuratieve traject familie aan betekenis aanreikt. Deze opposities worden thematische trajecten genoemd.⁶¹² Een tekst heeft echter meer figuratieve trajecten, met elk hun eigen opposities; hun eigen themati-

⁶⁰⁸ Panier (1991b) pag. 186-187.

⁶⁰⁹ Daarmee is een werkwijze gehanteerd in navolging van de tensieve semiotiek die het lichaam als een instantie beschouwt (proprioceptiviteit) die bemiddelt tussen de innerlijke wereld (interoceptiviteit) en de buitenwereld (exteroceptiviteit). Zie Lukken en Maas (1996) pag. 24 en Lukken en Maas (2006b) pag. 408. Zie ook Govaart en Speelman (2006). Ook hier wordt aan het lichaam een bemiddelende en dubbelzinnige rol toegekend. Het lijfelijk aanwezig zijn kent twee kanten: het levende (de beweging van binnen naar buiten: we kunnen met behulp van onze zintuigen onszelf in onze omgeving waarnemen) en het zichtbare (de beweging van buiten naar binnen: wij worden waargenomen).

⁶¹⁰ Lukken en Maas (1996) pag. 51.

⁶¹¹ Lukken en Maas (1996) pag. 51.

⁶¹² Lukken en Maas (1996) pag. 51-53.

sche trajecten. Door in de diverse figuratieve trajecten te onderzoeken welke thematische trajecten de tekst in het geweer brengt en door te kijken of er thematische trajecten zijn die in meer figuratieve trajecten voorkomen, ontstaat zicht op de betekenissen die in de tekst vorm krijgen. Het thematisch traject dat een oppositie in beeld brengt die dominant is en die betekenis geeft aan de figurativiteit van het geheel, is de thematische isotopie.⁶¹³

Het oppervlakteniveau

De syntactische component van de oppervlakteanalyse zoekt naar narratieve programma's die in een tekst een rol spelen. Zo'n programma beschrijft de bewegingen die zich in de tekst voltrekken, die een subject verbinden of verwijderen van een waardeobject.⁶¹⁴ Een tekst kent veelal vier narratieve fasen; die van de performantie en de competentie (toerusting) die meer pragmatisch van aard zijn, en die van de manipulatie (beïnvloeding) en de sanctie die meer cognitief van aard zijn. De beweging die zich in de tekst voltrekt en die het subject verbindt of verwijdert van een waardeobject is de performantie. Om zo'n performantie uit te kunnen voeren is een zekere competentie nodig, waar vier modaliteiten een rol in kunnen spelen: het *weten te* handelen, het *willen* handelen, het *kunnen* handelen en het *moeten* handelen. In de fase van de manipulatie gaat het om de beïnvloeding: een destinator zet een destinataire ergens toe aan. In de santionele fase gaat het om de beoordeling, positief of negatief, van de performantie die gerealiseerd is.⁶¹⁵ Veelal kent een tekst naast narratieve programma's ook antiprogramma's die het tegenovergestelde willen bereiken. Een narratief programma kan bijvoorbeeld zijn om op reis te gaan. Hulpprogramma's kunnen dan zijn: bij een reisbureau informeren, geld reserveren of verdienen en vrije dagen opnemen op het werk. Een tekst kan subjecten met antiprogramma's installeren, zoals een collega die het werk weigert over te nemen, ongestuvige buitenlandse familie, of stakende piloten. Het bezoeken van kerkdiensten, het leren bidden, of het voorlezen uit een kinderbijbel, kunnen hulpprogramma's zijn in een ouderlijk narratief programma van kerkelijk opvoeden, waarbij ouders (subjecten van handelen) hun kinderen (subjecten van toestand) in verbinding brengen met de waardeobjecten katholieke kerk en katholiek geloof.

In de semantische laag van het oppervlakteniveau wordt gekeken naar de semantische waarden die in zo'n nagestreefd waardeobject worden geïnvesteerd.⁶¹⁶ Dat geeft namelijk zicht op de betekenissen die aangereikt worden. Daartoe wordt geprobeerd om het hele fragment tot in de kleinste onderdeeljes ervan, de semen, te classificeren: in opposities onder te brengen. Dit gebeurt opnieuw vanuit het inzicht dat betekenis ontstaat bij de gratie van verschil. Net als in de semantische laag van het discursieve niveau, wordt ook hier - maar dan op een meer abstract niveau - gezocht naar opposities die klassemen worden genoemd.⁶¹⁷ Heeft het reizen bijvoorbeeld de kleur van ontspanning en is de oppositie */actief/* versus */passief/* het meest elementair? Of gaat het in het reizen meer om het opdoen van nieuwe ervaringen? Dat ligt meer in de lijn van */bekend/* versus */onbekend/* als meest centrale spanning. Misschien staat het reizen in het teken van het

⁶¹³ Lukken en Maas (1996) pag. 54. Het gaat hier om redundantie.

⁶¹⁴ Lukken en Maas (1996) pag. 55-59.

⁶¹⁵ Lukken en Maas (1996) pag. 13, 55-56.

⁶¹⁶ Lukken en Maas (1996) pag. 59-60.

⁶¹⁷ Lukken en Maas (1996) pag. 60.

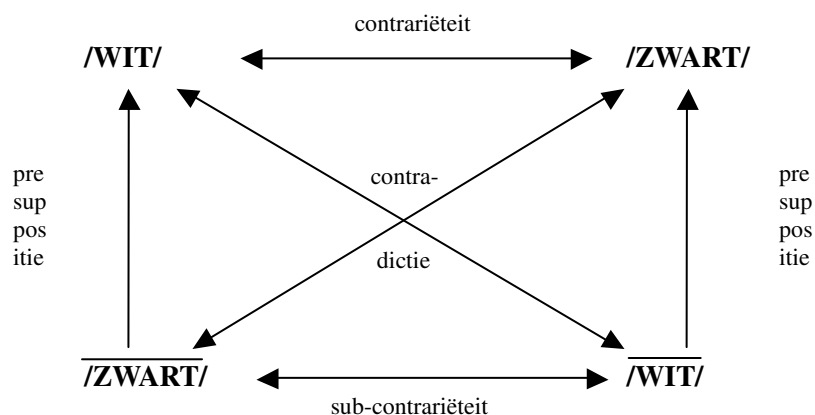
verwerven van autonomie, en is de tegenstelling */afhankelijk/* versus */onafhankelijk/* het meest dominant? Kortom: de klassen die een rol spelen in een narratief programma, geven zicht op de meest centrale waardeoriëntatie. Uiteraard kan ook van een tekst met een narratief programma van kerkelijk opvoeden niet op voorhand worden vastgesteld welke betekenissen vorm krijgen. Ook hier wordt naar een antwoord gezocht via de lijn van de opposities die de tekst aanreikt.

Een tekst kan de oppositie */oppervlakte/* versus */diepte/* als de meest centrale aanreiken, wat erop kan wijzen dat ouders hun kinderen langs de lijn van de kerkelijke opvoeding willen wijzen op een diepere dimensie van het bestaan. Een oppositie */immanent/* versus */transcendent/* kan erop wijzen dat het ouders in de kerkelijke opvoeding er om te doen is, dat de kinderen in contact komen met een geloof in God die het leven verheft, op een hoger plan tilt en het menselijke kunnen overschrijdt. Maar ouders kunnen hun kinderen ook kerkelijk opvoeden vanuit sociale motieven; omdat het zo hoort bijvoorbeeld of omdat iedereen het doet. Betekenissen die dan in het narratief programma van kerkelijk opvoeden vorm krijgen, horen bijvoorbeeld bij een oppositie als */isolement/* versus */gemeenschap/* of */aanpassing/* versus */rebellie/*.

Terwijl de narratieve syntaxis de diverse narratieve programma's onderscheidt, legt de narratieve semantiek bloot welke semantische waarden geïnvesteerd worden in de waarde-objecten. Over het algemeen omvatten teksten diverse spanningen en zijn er meer klassen te onderscheiden. In deze fase dienen de belangrijkste te worden gesignaleerd en moet naar de meest centrale oppositie worden gezocht.

Het diepteniveau

Ook het diepteniveau onderscheidt de syntactische en de semantische component. En ook hier wordt, op een nog abstractere wijze, gekeken naar de wijze waarop vorm en betekenis zich tot elkaar verhouden.⁶¹⁸ In de fundamentele semantiek worden de semantische waarden weergegeven in een semiotisch vierkant. Zo'n vierkant relateert de meest elementaire semantische waarden aan elkaar; het laat zien hoe ze zich tot elkaar verhouden.



⁶¹⁸ Lukken en Maas (1996) pag. 61-62.

In het vierkant zijn allereerst polen te onderscheiden die contrair zijn: die tegengesteld zijn aan elkaar. Bijvoorbeeld */dwang/* versus */vrijheid/* of */immanent/* versus */transcendent/*. Deze contraire polen vormen de uiteinden van een semantische as van bijvoorbeeld ‘menselijk bestaan’ en ‘gelovig leven’.

Naast de contraire polen kent het vierkant polen die contradictoir zijn: tegenstrijdig aan elkaar. Zo heeft */dwang/* een contradictoire pool van */niet-dwang/* en */immanent/* heeft */niet-immanent/* als contradictoire waarde. Deze negatieve termen vormen het draaipunt naar de positieve contraire term van */vrijheid/* en */transcendent/*. De afwezigheid (het negatieve) doet de aanwezigheid (het positieve) verschijnen. De polen zijn dus ook presuppositioneel: zij veronderstellen elkaar.

Terwijl in de fundamentele semantiek de semantische waarden aan elkaar worden gerelateerd en gestructureerd in een semiotisch vierkant, brengt de fundamentele syntaxis de operationele dimensie in beeld. Hier wordt duidelijk hoe de overgang van de ene waarde naar de andere tot stand komt. Het vierkant wordt als het ware in beweging gebracht en wel door er het belangrijkste narratieve programma van de tekst in te denken.

Een semiotisch vierkant kan bijvoorbeeld zijn opgebouwd door de polen van A: */dwang/*, niet-A: */niet-dwang/*, B: */vrijheid/* en niet-B: */niet-vrijheid/*. Deze polen omschrijven de belangrijkste semantische waarden die de tekst heeft geïnstalleerd. In dat vierkant is een beweging te denken die bij A vertrekt en die via niet-A bij B uitkomt. Die beweging is de aankleding, de vormgeving, het voertuig waarmee de tekst betekenis genereert, in dit geval met vrijheid als centrale waarde. Naast de meest centrale oppositie zijn er echter meer opposities geformuleerd. Dit zijn de klassemen. Ze worden onder de meest centrale oppositie bij de betreffende pool geplaatst. Daarmee blijft de breedte van betekenissen die de tekst aanreikt, in beeld. Naast de klassemen, die aansluiten bij de thematische isotopie, werkt de analyse van het diepteniveau ook met de zogenaamde kernsemen. Dat zijn de kleinste betekenseenheden die aansluiten bij de figuratieve isotopie.⁶¹⁹

De dieptelaag is te zien als een compacte en abstracte samenvatting van de betekenisvormgeving van de tekst.

3.4.3. Subjectale semiotiek

3.4.3.1. Enunciatie

Naast de objectale semiotiek kent de semiotiek een nieuwe ontwikkeling: de subjectale benadering. Die wordt gekenmerkt door de aandacht voor sporen in de tekst die verwijzen naar het oorspronkelijke uiten. In semiotische termen is hier de instantie van de enunciatie in het geding. Terwijl het gangbare objectale semiotische onderzoek zich beperkt tot de analyse van de tekst als eindproduct, werkt de subjectale stroming het inzicht uit, dat elke uiting een uitende instantie vooronderstelt. De subjectale stroming beschouwt het énoncé als het resultaat van een proces van uiten; van een enunciatief proces waar een bepaalde intentionaliteit in wordt uitgedrukt. Vanuit het besef dat een énoncé enunciatie vooronderstelt, ontwikkelt de subjectale semiotiek aandacht voor sporen in de tekst die verwijzen naar het oorspronkelijke uiten: enunciatieve sporen. De

⁶¹⁹ Lukken en Maas (1996) 60

enunciatie is te bezien als een veerkrachtig, handelend mechanisme dat in het énoncé werkzaam is, dat aan het énoncé een bepaalde gerichtheid en oriëntatie geeft en er de hoeksteen van vormt. De enunciatieve instantie van het uiten omvat zowel de enunciator, alsook de enunciatie; zender en ontvanger. Beide zijn in de tekst aanwezig, beide laten in die tekst sporen na en beide realiseren zich in de uiting.⁶²⁰ Over die zender en ontvanger is evenwel niets te zeggen los van het énoncé. De semiotiek denkt niet in termen van een zender of ontvanger over wie los van de uiting iets te zeggen zou zijn, of die aan de uiting voorafgaat. Over het oorspronkelijke uiten door de enunciator en enunciatie valt alleen iets te zeggen, omdat en voor zover het énoncé er sporen van vertoont. In de manier waarop de tekst in discours is gezet, in de gerichtheid waarmee de diverse taaltekens zich tot elkaar verhouden, treedt een bepaalde intentionaliteit aan het licht en het is die intentionaliteit die aan de basis ligt van het proces van betekenisvormgeving. Het inzicht dat teksten sporen vertonen van het oorspronkelijke uiten, vraagt om een competentie om deze als zodanig te onderkennen.⁶²¹

Deze subjectale semiotische werkwijze blijft het principe van de tekstimmanentie hantieren: de tekst zelf vormt het onderzoeksobject. Ook de nieuwere benadering beschouwt de tekst niet als een weg die zicht kan geven op een buitentekstuele werkelijkheid die het eigenlijke onderzoeksobject vormt: de werkelijkheid waar de tekst betrekking op heeft of de auteur en diens bedoelingen. Het blijft ook de subjectale semiotiek om de werkelijkheid van de tekst gaan. Object van onderzoek is het énoncé, de uiting. Het verleden is vervlogen en kan niet via de tekst worden herhaald.⁶²² Wat de tekst biedt is geen presentatie van het verleden maar een representatie.⁶²³ De semiotiek hanteert het uitgangspunt, dat het verleden vervlogen is en dat via de tekst geen terugkeer mogelijk is. Het is dit besef van de onherhaalbaarheid van het verleden, dat onderzoek naar betekenisgeving mogelijk maakt. Het besef dat het verleden alleen gerepresenteerd kan worden, maakt dat onderzoek naar de specifieke wijze waarop dat gebeurt, mogelijk, denkbaar en zinvol wordt. Het besef dat het verleden in een uiting niet wordt gerepresenteerd maar gerepresenteerd, maakt onderzoek naar de subjectiviteit, de intentionaliteit van de tekst wenselijk.

3.4.3.2. Enunciatieve sporen in interviewmateriaal

In dit onderzoek is naar enunciatieve sporen gezocht; naar sporen in het interviewtranscript die verwijzen naar het oorspronkelijke uiten. Daarmee ontstaat namelijk beter zicht

⁶²⁰ Het is de subjectale benadering om een semiotisch subject te doen; om subjectiviteit die in de tekst waarneembaar is en gerealiseerd wordt. Er wordt niet in termen van 'los verkrijgbaar' existentieel/ontologisch, buitentekstueel subject gedacht. Zie Lukken en Maas (2006b) pag. 393.

⁶²¹ Vgl. Smeets (2006) pag. 32-33, die in de voor-semiotische fase van de condities van het verstaan van een tekst de competenties om te verstaan ter sprake brengt.

⁶²² Maas (2003) pag. 84.

⁶²³ Zie Smeets (2006), die stelt dat de geschiedwetenschap uiteraard over de geschiedenis gaat en als zodanig in de geschiedenis, in het verleden verankerd is. Een historiografisch werk heeft echter niet een presentatief, maar een representatief karakter. In de representatie formuleert de historicus een bepaald concept van de verleden werkelijkheid. Deze wordt gerepresenteerd. Zoals Smeets historiografische verhalen ziet als verhalen waarin een geschiedkundige het verleden op een bepaalde manier tot leven wekt, zo zijn biografische verhalen te bezien als representaties waarmee individuen hun eigen verleden op een bepaalde manier voor het voetlicht brengen. In beide gevallen is de representatie in de verleden en vervlogen werkelijkheid verankerd en in beide gevallen is van een metaforische representatie sprake.

op de eigen wijze waarop de tekst aan betekenissen vorm geeft; op de subjectiviteit en de intentionaliteit van de tekst. Er wordt in de tekst naar sporen ervan gezocht, die als een echo, een simulacre, de vervlogen werkelijkheid nabootsen en deze opnieuw in het leven roepen.⁶²⁴ Daarbij is zowel aan het verleden van het interviewgebeuren te denken, alsook aan het verleden waar tijdens het interview over is gesproken.

In het interviewmateriaal zijn enunciatieve sporen waar te nemen op het vlak van de vormgeving van de expressie (hoe wordt gesproken en verteld: de prosodie) en op het vlak van de vormgeving van de inhoud (wat wordt besproken en verteld).⁶²⁵

Enunciatie in de vormgeving van de inhoud

Interviewmateriaal kan op het vlak van de inhoud (wat wordt besproken en verteld) binnen drie dimensies sporen vertonen van het oorspronkelijke uiten;⁶²⁶ de pragmatische, de cognitieve en de thymische dimensie.

- o De pragmatische dimensie betreft het handelen als zodanig.⁶²⁷ In interviews betreft dit de communicatieve act van het spreken, door de respondent en door de interviewer. De enunciatieve instantie omvat twee polen; die van de instantie van het zenden, de *enunciator*, en van de instantie van het ontvangen, de *enunciataire*.⁶²⁸ Naar

⁶²⁴ Maas (2003) pag. 85.

⁶²⁵ Ik volg hier Lukken en Maas (1996) pag. 38-49, waar zij de dimensies van het pragmatische, het cognitieve en het thymische onderscheiden. Ik volg hen ook in het opzicht dat zij de enunciatie onderbrengen bij de analyse van de discursieve syntaxis. De prosodie maakt geen deel uit van hun analyse. In mijn onderzoek heb ik gezocht naar een manier om de prosodie te interpreteren. Ik heb de prosodie benaderd als figuren op het vlak van de vormgeving van de expressie, waarvan (net als bij figuren op het vlak van de vormgeving van de inhoud), de betekenis niet vast ligt. De betekenis-toekenning komt tot stand door de figuren op het vlak van de vormgeving van de expressie te relateren aan elkaar en aan figuren op het vlak van de vormgeving van de inhoud.

⁶²⁶ Elshof (2006) pag. 29-34.

⁶²⁷ Lukken en Maas (1996) pag. 39.

⁶²⁸ In een interviewsituatie vormt met name de respondent de 'zendende' partij, die in de rol van narrateur (verteller over het eigen leven) of locuteur (sprekend met de interviewer) van een bepaalde oriëntering blijkt geeft. In het 'zenden' worden betekenissen aangereikt. Het vertellen, spreken, zwijgen en reflecteren wil ergens van overtuigen, iets verhelderen. Het kan daarbij om betekenissen gaan die op het vlak van het bewustzijn een rol spelen, maar ook de betekenisconstructie die zoekend en tastend tot stand komt hoort hierbij. Het 'zenden' omvat kortom een zekere persuasiviteit, een doelgerichtheid waar het énoncé sporen van vertoont. In een interviewsituatie omvat de zendende instantie naast de respondent ook de interviewer; het énoncé vertoont ook sporen van de interviewer. Dat gebeurt in de eerste plaats door het vaststellen van de onderzoeksvraag en het vormgeven van het interviewschema. Dat geeft sturing aan het uiten van de respondent. Het tweede moment vormt het interviewgebeuren zelf: in het formuleren van de vragen en in de interventies. De interviewer initieert en stimuleert het proces van betekenisproductie bij de respondent en bevordert de verwoording. In de waarneming en de ondersteuning van dit proces van betekenisproductie kan de interviewer niet anders dan interpreterend en dus sturend bezig zijn. Het derde moment vindt plaats na afloop van het vraaggesprek en krijgt gestalte in de uiteindelijke vormgeving van het énoncé. Dat gebeurt door interpunctie, cursivering, alinea-indeling etc., door het interviewverslag onder te verdelen in fragmenten en in de selectie van fragmenten. Het gebeurt ook door lichamelijke en emotionele uitingen weer te geven en in het transcript op te nemen. De interviewer is er als 'zendende' instantie op gericht, de verwoording door de respondent optimaal te bevorderen en om op een zodanige wijze te transcriberen dat het oorspronkelijke uiten zo dicht mogelijk wordt benaderd. Dat non-verbale uitingen van de transcriptie deel vormen heeft die achtergrond. Het énoncé draagt daar de sporen van.

Naast een zendende partij omvat de communicatie ook een ontvangende partij. Het spreken in een interview is communicatief, op een ontvanger gericht. Deze ontvangende partij is geen passieve consument, maar mede

deze actanten van het interviewgebeuren kan niet worden teruggekeerd. Het énoncé voert hun echo op in de hoedanigheid van verteller, spreker en luisteraar, hoorder, als gedelegeerden van de instantie van de enunciatie. Van enunciatie in de pragmatische dimensie is in interviews verder sprake waar binnen een énoncé een onderscheid te maken is tussen het verhaalde verhaal en het vertelde verhaal.⁶²⁹ Het vertelde verhaal betreft het proces van vertellen (de enunciatieve, dialogische laag) en het verhaalde verhaal betreft de weergegeven gebeurtenis: dat wat ter sprake komt tijdens het vertellen (de enuncieve, narratieve laag). Hoewel binnen het semiotisch onderzoek dit laatste over het algemeen een lagere positie inneemt,⁶³⁰ is het in de analyse van interviewmateriaal van belang om met zo'n eventuele 'onderschikking' niet te snel genoegen te nemen, ook en juist niet als het interview daar zelf naar tendeert. Vooronderstellen dat het enuncieve vlak van het narratieve vooral betekenis heeft als ondersteuning of illustratie van het enunciatieve dialogische, miskent de mogelijkheid dat het narratieve hiervan niet in het verlengde ligt en er strijdig mee kan zijn.⁶³¹ In de analyse is aandacht voor momenten van breuk en het niet-samenvallen van belang.

- o In de tweede plaats is in de cognitieve dimensie van enunciatieve sporen sprake. Het gaat hier om het point-de-vue van waaruit een gebeuren wordt belicht.⁶³² Een énoncé geeft geen objectief verslag van een realiteit buiten het énoncé, maar herschept de werkelijkheid. Dat gebeurt door de manier waarop elementen uit de zintuiglijke, waarneembare werkelijkheid in het énoncé worden opgenomen. In het énoncé ontstaat een wereld waarin de elementen als voertuig dienen om vorm te geven aan wat een respondent, bewust of onbewust, aan betekenissen over wil brengen. De waarneembare werkelijkheid krijgt een bepaalde kleur, door de elementen die eruit worden gelicht, waar over gesproken wordt, en door de manier waarop deze worden belicht.⁶³³ In die subjectiviteit drukt zich de eigen betekenisvormgeving van het énoncé uit. In de manier waarop het énoncé de werkelijkheid van het verleden weergeeft en

producent die als eventueel 'meegedachte' hoorder het spreken beïnvloedt. De interviewer kan deze rol vervullen, maar het scala dat deze ontvangende instantie omvat kan beduidend groter zijn. De ontvangende instantie kan familieleden omvatten: de respondent wil bijvoorbeeld aan (klein) kinderen en (groot)ouders verhelderen wat in het eigen leven van waarde is en welke de (veranderde) betekenis is van het katholieke geloof. Zulk uiten kan ook op het Aartsbisdom Utrecht of de rooms-katholieke kerk gericht zijn of op de theologische wetenschap. Diverse mensen en instanties kunnen dus in het uiten worden 'meegedacht', de rol van ontvanger vervullen en doorwerken in het proces van uiten: in wat gezegd wordt en in hoe het gezegd wordt. Het interviewtranscript kan daar sporen van dragen.

⁶²⁹ Zie Maas (2003) pag. 85.

⁶³⁰ Zie Lukken en Maas (1996) pag. 38.

⁶³¹ Hier is de kwestie aan de orde die in het onderzoek door Van Rooden wordt opgeroepen: het narratieve dat het normatieve schematische denken onderbreekt en bijstuurt. In dit onderzoek is ernaar gestreefd om tijdens het interviewen de normativiteit die in het handelen wordt uitgedrukt, ter sprake te brengen. De analyse moet hiervan in het verlengde liggen en is dus niet gediend bij een vanzelfsprekende 'onderschikking' van het narratieve enuncieve ten opzichte van het enunciatieve dialogische.

⁶³² Zie Lukken en Maas (1996) pag. 40 en Lukken en Maas (2006a) pag. 225.

⁶³³ Een énoncé kan bijvoorbeeld bepaalde terreinen van het eigen leven ter sprake brengen. Bijvoorbeeld het werk of het gezin, vakantie of gezondheid: de figuratieve trajecten. In de keuze voor de terreinen en in de manier waarop deze ter sprake komen, komt de subjectiviteit van de tekst naar voren. Krijgt werk in de tekst bijvoorbeeld betekenis als bron van inkomen, of is het met name een weg om zelfontplooiing te realiseren; krijgt het gezin betekenis als 'veilige haven' of is het een problematisch veld van zorgtaken, etc. Dit zijn voorbeelden van thematische investeringen die in de figurativisatie van werk of gezin mogelijk een rol spelen.

herschep, krijgt het subjectieve point-de-vue vorm; tekent zich enunciatie in de cognitieve dimensie af.

- o In de derde plaats is van enunciatie in de vormgeving van de inhoud sprake in de thymische dimensie. Daarbij gaat het om de sensitieve laag van het énoncé; om de laag van de lichamelijkheid en de zintuiglijkheid van de waarneming. Ook via die sporen geeft het énoncé in de vormgeving van de inhoud een bepaalde leesrichting aan; gebeurtenissen komen met een bepaalde emotionele gerichtheid ter sprake.⁶³⁴ In mijn onderzoek wordt een werkwijze gehanteerd die deze thymische laag bij de analyse betreft.

Enunciatie in de vormgeving van de expressie: prosodie

Naast de vorm van de inhoud vertoont ook de vormgeving van de expressie sporen van het oorspronkelijke uiten. De semiotiek spreekt van de prosodie.

Een kenmerk van interviewen is dat er meer uitingvormen zijn dan de strikt verbale waarin betekenissen vorm krijgen. Spreken heeft een lichamenlijk karakter.⁶³⁵ Stiltes die vallen, gefluister, gelach of gehuil, maken deel uit van betekenis die vorm krijgt. Door dit soort signalen in het transcript op te nemen gaan ze deel uitmaken van de analyse. Deze integratie is met name van belang in het onderzoek naar religiositeit.⁶³⁶ Het is van belang om in de analyse deze signalen niet geïsoleerd, maar in relatie tot elkaar en tot de vormgeving van de inhoud te bezien. In dit onderzoek ontwikkel ik een werkwijze die de prosodie bij de analyse betreft.

3.4.4. De keuze voor de semiotiek als analysemethode

De semiotische analysemethode is gekozen omdat die goed aansluit op de eigen kenmerken van het biografische interview.

3.4.4.1. Subjectiviteit

De subjectiviteit van de verkregen gegevens is een belangrijk kenmerk van het biografische interview. Het gaat om levensverhalen die een subjectieve betekenisgeving laten zien. Om de subjectiviteit te achterhalen die in de verhalen wordt uitgedrukt, dient een analysemethode te worden gekozen die deze subjectiviteit zoveel mogelijk intact laat.

Teksten dienen zo te worden onderzocht, dat het nieuwe en vernieuwende van de subjectieve religieuze betekenisgeving die in deze levensverhalen wordt uitgedrukt, aan het licht kan komen. Een tekstimmanente analysemethode verdient de voorkeur. Het interpreteren van een tekst vanuit reeds bekende, aan de context gebonden inzichten, belemmert namelijk het zicht op het eventuele nieuwe van zo'n tekst. Dat geldt ook voor een onderzoeksmethode die de tekst analyseert en interpreteert vanuit de bedoeling van de maker. Hoe religiositeit zich ontwikkelt en hoe dat in verhalen wordt uitgedrukt, kan namelijk het niveau van het bewuste en bekende van de individuele maker te boven

⁶³⁴ Zie Lukken en Maas (1996) pag. 43-44. Lukken en Maas (2006b) geven in deze laatste publicatie zicht op de ontwikkeling van de tensieve semiotiek, die de laag van de sensitiviteit als uitgangspunt neemt van semiotisch onderzoek.

⁶³⁵ Lukken (1994) pag. 127-130 en Lukken en Maas (1996) pag. 44.

⁶³⁶ Elshof (2004).

gaan. Met name intergeneratief onderzoek binnen families naar religiositeit, heeft baat bij een analysemethode die elementen van overeenkomst en verschil onthult, ook als de individuele respondenten zich van zo'n verwevenheid zelf niet bewust zijn.

De semiotiek bewaakt de subjectiviteit van de tekst. De tekstimmanente werkwijze die in de taal twee vlakken onderscheidt (dat van de betekenaar en dat van het betekende), biedt perspectief voor onderzoek naar religieuze ontwikkelingen. Binnen families en door de tijd heen zullen namelijk op beide gebieden overeenkomsten en verschillen te zien zijn. Door het vlak van de expressie van het vlak van de inhoud te onderscheiden, wordt het mogelijk om te achterhalen hoe deze samenhangen. Zo wordt het mogelijk te achterhalen of tussen generaties overeenkomsten en verschillen zijn op het vlak van de expressie en op het vlak van de inhoud. Ook wordt het mogelijk te achterhalen, of overeenkomsten of verschillen op het vlak van de expressie, met overeenkomsten of verschillen op het vlak van de inhoud gepaard gaan. Daarnaast kan worden achterhaald, of overeenkomsten op inhoudelijk vlak met verschillen op het vlak van de expressie gepaard kunnen gaan en omgekeerd: of overeenkomsten op het vlak van de expressie met verschillen op het inhoudelijke vlak kunnen samengaan. De semiotiek kan een dieper zicht geven op de subjectiviteit omdat ze in het analyseren, veranderingen op het vlak van de expressie (de vormgeving) onderscheidt van veranderingen op het vlak van de inhoud (de betekenisgeving).

Ook het instrumentarium bewaakt de subjectiviteit en de historische eigenheid van de tekst. Het instrumentarium houdt de vooronderstellingen waarmee een tekst wordt benaderd in toom en stelt voortijdige betekenisgeving uit.⁶³⁷ Het is eigen aan het semiotische instrumentarium, dat het enerzijds de concrete tekst als uitgangspunt neemt, maar dat het anderzijds daar ook van weet te abstraheren.⁶³⁸ Dat laatste is nodig om de uitkomsten van de analyses te kunnen vergelijken; iets dat in dit onderzoek nodig is. Dat de semiotiek met een instrumentarium werkt dat systematisch is, heeft daarnaast het voordeel dat de stappen die tot de analysebevindingen hebben geleid, navolgbaar zijn.

3.4.4.2. Intersubjectiviteit

Het tweede belangrijke kenmerk van het biografische interview dat ik waarneem is de intersubjectiviteit; het vertooggeleide karakter van het spreken.

De semiotiek sluit hierop aan. De semiotiek gaat er namelijk vanuit dat de taal, op het vlak van de inhoud en op het vlak van de expressie, conventioneel en arbitrair is. Met het eerste wordt bedoeld dat het taalsysteem een sociaal feit is. Het taalsysteem bestaat op grond van gedeelde conventies die relatief onafhankelijk staan ten opzichte van het individu. Taal en de erin opgeslagen betekenissen gaan aan het individu vooraf; het individu maakt er gebruik van.⁶³⁹ Met het arbitraire karakter van de taal wordt bedoeld, dat er geen natuurlijk, wezenlijk of intern verband bestaat tussen het teken en de betekenis. Voor het begrip 'hoofd' kunnen bijvoorbeeld in diverse talen evenzoveel verschillende woorden worden gebruikt. En het woord 'hoofd' kan in een en dezelfde taal voor een lichaamsdeel worden gebruikt, maar ook voor iemand die leiding geeft. Het arbitrai-

⁶³⁷ Zie Smeets (2006) pag. 29.

⁶³⁸ Zie Lukken en Maas (2006a) pag. 198-199.

⁶³⁹ Leezenberg en De Vries (2001) pag. 173. Het taalgebruik kan betekenissen aan het licht brengen waar het individu zich niet van bewust is. Dit ontmaskerende en onthullende aspect van de taal is met de structuralistische wortels van de semiotiek gegeven.

re en conventionele betreft beide elementen van de taal; zowel de betekenaar (de expressie) alsook het betekende (de inhoud).

Het is in het individuele taalgebruik, de parole, waar buitentalige factoren als historische en maatschappelijke processen een rol in spelen, dat de taal verandert.⁶⁴⁰ Dat kan op het vlak van de betekenaar, alsook op het vlak van het betekende gebeuren.⁶⁴¹ In het individuele taalgebruik kunnen nieuwe woorden ontstaan en bestaande invullingen ‘van kleur verschieten’.⁶⁴² Dit individuele taalgebruik is echter relationeel en sociaal van aard.

De semiotiek onderkent dat taal een arbitrair en conventioneel karakter heeft. Dat betekent dat semiotisch onderzoek niet alleen oog heeft voor subjectieve betekenisvormgeving in een tekst. Het kan het intersubjectieve van die subjectiviteit achterhalen. De semiotiek kan sporen achterhalen binnen de individuele religiositeit, die met een bepaalde historische of sociale groep samenhangen. Of en hoe de individuele religiositeit familiegebonden is, met een bepaalde generatie samenhangt of met kerkelijkheid is verweven, is te achterhalen omdat zulke factoren hun sporen achterlaten in het individuele taalgebruik.

3.4.4.3. *Het zoekende karakter*

Het derde kenmerk van het biografische interview is het zoekende karakter. Daarbij is met name de kwestie van de spanning tussen het normatieve en het narratieve van belang. Van Rooden liet namelijk zien, dat het in het biografische interview mogelijk is dat het perspectief van waaruit naar het verleden wordt gekeken, een bril is die min of meer los staat van de individuele levenservaringen waarover verteld wordt. Zo’n inzicht stelt niet alleen eisen aan de kwaliteit van het interviewen, maar ook aan de manier van analyseren. Van een analysemethode mag gevraagd worden, dat die over een instrumentarium beschikt dat deze lagen van elkaar weet te onderscheiden. De semiotiek beantwoordt daaraan door de laag van het enunciatieve (de dialogische laag van het vertelde) te onderscheiden van de laag van het enuncieue (de narratieve laag van het verhaalde).

Daarnaast is het bij het analyseren als zodanig wenselijk, dat aandacht wordt ontwikkeld voor spanningsgebieden. In de eerste plaats betreft dat spanningen op het vlak van het normatieve en enunciatieve, met name voor het haperende daarbinnen: voor de onderbrekende momenten en aspecten die waarneembaar zijn in het denkschema van waaruit naar het verleden wordt gekeken. Daarnaast is aandacht wenselijk voor een spanningsveld dat zich tussen het enuncieue en narratieve enerzijds, en het enunciatieve en dialogische anderzijds ontwikkelt. Spanning daartussen kan zicht geven op breukmomenten

⁶⁴⁰ In het taalsysteem, de langue, is het synchrone van de taal in het geding. Van dit terrein van het ‘in de tijd gelijke’ van het taalsysteem, is het diachrone van het taalgebruik te onderscheiden. De parole is het domein van de veranderingsprocessen van de taal; de taal die zich door de tijd heen ontwikkelt (Leezenberg en De Vries (2001) pag. 170).

⁶⁴¹ Leezenberg en De Vries (2001) pag. 170-171.

⁶⁴² Lukken en Maas voegen in navolging van Bertrand, aan de twee polen van de taal een derde toe; de feitelijke enunciatieve praxis die tot bepaalde samenhangen leidt tussen expressie en inhoud. In taal is van een trichotomie sprake in plaats van een dichotomie. De verfijning bestaat er in dat de sociale component wordt onderkend van het individuele taalgebruik. Naast de taal als systeem, is het sociaal-culturele gebruik van de taal te onderscheiden. Deze twee vormen de context voor het individuele taalgebruik. Het individuele taalgebruik haakt in op het taalsysteem, terwijl de erin gevatte betekenissen een collectief, groepsgebonden karakter hebben. Het individuele taalgebruik kan vernieuwend zijn ten aanzien van het collectieve taalgebruik en op zo’n gezamenlijke praktijk van invloed zijn. Zie Lukken en Maas (2006b) pag. 394-395.

in de betekenisvormgeving. Met name aandacht voor *die* narrativiteit is wenselijk, die het normatieve/enunciatieve niet ondersteunt of illustreert.

Het niet-coherente binnen het normatieve en tussen het normatieve en het narratieve, kan het zicht verdiepen op de betekenisverlening zoals die zich tijdens het leven heeft ontwikkeld, wat met name van belang is in mijn onderzoek dat op de ontwikkeling van de religiositeit ingaat. Het belang hiervan wordt nog groter vanuit het besef, dat juist de breukmomenten in de individuele betekenisvormgeving verweven kunnen zijn met veranderingen in sociale rollen en historische processen. De semiotiek maakt zo'n werkwijze mogelijk.

3.4.4.4. *Het lichamelijke karakter*

Het zoekende karakter van de betekenisvormgeving krijgt bij het onderzoek naar religiositeit een spits, omdat het aan religie eigen is dat dimensies van het onzegbare in het geding zijn. Ook hierbij geldt dat tijdens het verzamelen van gegevens en tijdens het analyseren ervan, aandacht voor niet verbale uitingen wenselijk is. Met name bij religie is aandacht voor lichamelijke en emotionele uitingen van belang, om betekenissen die worden aangereikt te achterhalen.⁶⁴³ De semiotische benadering heeft op theoretisch niveau aandacht voor het lichamelijke en emotionele karakter van het spreken.⁶⁴⁴ Er wordt onderkend dat communicatie een 'meertalig' karakter heeft. Naast de verbale communicatie speelt ook de niet-linguïstische communicatie via lichaamstaal, mimiek, gebaren en handelingen een rol. Met name gesproken taal is syncretisch; er komen diverse expressievormen in samen. De semiotiek beschouwt de gesproken tekst als een semi-symbolisch systeem, waarbij de diverse uitingen op elkaar inhaken en waarbij meer expressievormen samenkomen en aan betekenis vormgeven.⁶⁴⁵ In semiotische zin gaat het hier om de vormgeving van de expressie, waar categorieën als accentuering, intonatie en ritme, etc., toe gerekend worden.⁶⁴⁶ Deze niet strikt linguïstische expressies staan in relatie tot de inhoud van wat gezegd wordt: ook de elementen van de vormgeving van de expressie worden niet als geïsoleerde elementen gezien, maar onderzocht binnen hun context. In hun relationaliteit geven ze aan betekenis vorm. Binnen de Greimassiaanse semiotiek groeit de aandacht voor de zintuiglijke en affectieve laag van de tekst. In het besef dat waarneming een lichamenlijk en zintuiglijk karakter heeft, grijpt de semiotiek terug op haar fenomenologische wortels.⁶⁴⁷

⁶⁴³ Zie voor de verantwoording van deze keuze ook Elshof (2004) pag. 39- 43.

⁶⁴⁴ Vgl. Perron en Fabbri (1991). Het lichamelijke wordt gezien als de instantie die bemiddelt tussen subject en object. De perceptie van de wereld komt via het lichaam tot stand, het subject neemt de werkelijkheid zintuiglijk waar. Ook de betekenis die het subject aan de werkelijkheid geeft, gebeurt met behulp van het lichaam.

⁶⁴⁵ Lukken (1994) pag. 127-130, Lukken en Maas (1996) pag. 16 en Lukken (1999) pag. 35 en 39.

⁶⁴⁶ Greimas en Courtès (1979-1987) pag. 336-337.

⁶⁴⁷ De fenomenologie denkt niet in termen van een tegenstelling tussen subject en object en niet in termen van een tegenstelling tussen geest en lichaam. Merleau-Ponty stelt dat datgene wat door het subject in de werkelijkheid wordt waargenomen, allereerst zintuiglijk, lichamenlijk en daarmee ook voor-bewust wordt waargenomen. Kwant (1962) pag. 42-58. De mens is in het lichaam verzonken en als zodanig verward in de wereld. De wereld wordt lichamenlijk beleefd als een wereld-om-mij; een wereld waaraan het subject zich niet kan onttrekken. Zie Luijpen (1978) pag. 86. Deze primaire ervaring heeft een gesitueerd karakter en heeft zin en richting. Met behulp van het begrip intentionaliteit wordt de lichamenlijke gesitueerdheid en gerichtheid van de waarneming verhelderd, waarmee de tegenstelling van lichaam en geest wordt gepasseerd. Het denken in termen van een intentioneel, op de buitenwereld gericht, co-existerend subject, brengt ook een passeren van de tegenstelling tussen subject en object met zich mee. In de waarneming van de wereld en in de intentionaliteit die daarin tot uitdrukking komt, speelt de taal namelijk een grote rol. Het is via de taal dat het subject zinge-

3.4.4.5. *Het dialogische karakter*

Het dialogische kenmerk van het biografische interview heeft in dit onderzoek vorm gekregen in het verschaffen van helderheid over de achtergrond van het onderzoek en de onderzoeker.

Tijdens het vraaggesprek zijn de interventies door de interviewer zoveel mogelijk gericht geweest op de eigen articulatie door de respondenten. Voor wat de analyse betreft, verdient een methode de voorkeur die aandacht heeft voor het communicatieve en meta-communicatieve karakter van de betekenissen die in deze interviews vorm krijgen, en die onderkent dat betekenissen tot stand komen in een wederzijds proces van zenden en ontvangen. Dat doet de semiotiek.

3.4.5. *Drie nieuwe semiotische wegen*

De objectale en de subjectale benadering gezamenlijk, maken dat de semiotiek een analysemethode is die recht doet aan de eigenheid van interviewmateriaal. De subjectiviteit en het intersubjectieve karakter daarvan wordt bewaakt. Het besef dat betekenissen tijdens het 'in discours' zetten vorm krijgen en niet worden onderzocht alsof ze aan de tekst voorafgaan, honoreert naast het subjectieve en intersubjectieve karakter van interviewmateriaal, ook het zoekende, lichamelijke en dialogische kenmerk van de betekenisvormgeving binnen het biografische interview. Betekenissen zijn niet voorgegeven, ze komen tot stand in een communicatieve context.

Het eigene van interviewmateriaal maakt het echter ook wenselijk, dat in dit onderzoek naar een nieuwe omgang met de methode en innovatie van de methode wordt gezocht. Dat heb ik gedaan en wel op drie gebieden.

3.4.5.1. *Het operationaliseren van de lichamelijkheid*

Aandacht voor dit gebied ligt in de lijn van de onderzoeksvraag, die wil achterhalen welke aspecten en terreinen uit de beleving van de respondenten als relevant naar voren komen op het vlak van de religiositeit. Religiositeit wordt niet op voorhand geïdentificeerd met aspecten vanuit een voorgegeven en beperkend raster. Het analyseren moet dan ook ruimte hebben om religiositeit die zich uitdrukt op lichamen, te onderkennen. Aandacht voor dit gebied ligt in het verlengde van de groeiende interesse binnen de Greimassiaanse semiotiek voor de sensibele en affectieve lagen van de tekst. Deze

vend is; in deze zinsconstructie is tevens van zin-ontvangen sprake. In het spreken verleent het lichaam-subject namelijk niet alleen betekenis aan datgene dat ter sprake komt, maar ontleent het ook zijn of haar betekenis aan de mogelijkheden die de taal biedt om de subjectieve ervaring te verwoorden. Het subject wordt zichzelf als verzonken in het lichaam en als zodanig verweerd in de wereld, zoals de gedachte zichzelf wordt in het spreken. Door te co-existeren: te leven *binnen*, en gebruik te maken *van* een systeem van betekenissen zonder daar zelf de oorsprong van te zijn, constitueren subject en object elkaar. De zinscheppende existentie, het vermogen om zich uit te drukken, openbaart zich in de taal, in het spreken. Maar naast het spreken komt ook in andere verschijnselen het zinscheppende bestaan tot uitdrukking: in gebaren, mimiek en het lachen bijvoorbeeld. Het lichaam-subject geeft en ontvangt op telkens eigen wijze zin *aan* en *van* de wereld waarbinnen en waarmee het verkeert. Zie Kwant (1962) pag. 71-72. Dat wat openbaar wordt in de taal, bestond reeds op daaraan voorafgaande niveaus; het lichaam heeft meer vermogens dan het spreken om zin tot uitdrukking te brengen.

belangstelling wordt voornamelijk in theoretische zin uitgewerkt; ze wordt in mindere mate in analyses geoperationaliseerd.⁶⁴⁸

In dit onderzoek geef ik een aanzet voor het operationaliseren van de lichamelijkeheid in interviewteksten. Dat is zoals gezegd gebeurd door de vormgeving van de expressie in het transcript op te nemen. Non-verbale signalen worden omgezet in tekstuele tekens. Daardoor kan de prosodie een integraal onderdeel vormen van de analyse en kan worden onderzocht hoe de vormgeving van de expressie en die van de inhoud zich tot elkaar verhouden. Daarnaast kan worden achterhaald welk gewicht het non verbale heeft in de betekenisvormgeving van religiositeit. Tot slot wordt het mogelijk om te achterhalen of in dat wat vreugde, woede of verdriet wekt, patronen waar te nemen zijn die met familie, generatie of kerkelijke betrokkenheid samenhangen. Door de prosodie te relateren aan de vormgeving van de inhoud, kan ook in beeld komen of er zulke patronen te ontwaren zijn in dat waar geen woorden voor zijn; in het haperende en zoekende spreken en in het zwijgen.⁶⁴⁹

De interviewtranscripties laten echter niet alleen een emotionele en lichamelijke manier van spreken zien; de transcripties laten zich ook uit over de beleving van het lichaam. Dat betreft de vormgeving van de inhoud. Om daar meer zicht op te krijgen is bij het analyseren naar enunciatie gezocht, met name in de thymische dimensie. Het onderzoek naar enunciatieve sporen heeft in mijn studie, in navolging van Lukken en Maas,⁶⁵⁰ deel uitgemaakt van de discursieve syntaxis. Daar heeft ook het onderzoek naar de prosodie een plaats gekregen.

Gaandeweg het analyseren diende zich nog een derde terrein van lichamelijkeheid aan. De transcripten laten zich namelijk niet alleen reflexief uit over het lichaam, maar spreken ook over lichamelijke betekenisgeving die in een rituele praxis wordt uitgedrukt. In de transcripten dienen zich dus drie belangrijke terreinen aan van het lichamelijke als vindplaats van religiositeit. Daarvan zijn er twee van te voren 'bedacht': de prosodie en het thymische. Het veld van de ritualiteit diende zich gaandeweg het analyseren aan als een belangrijk terrein.

3.4.5.2. Een werkwijze om grote tekstbestanden semiotisch te onderzoeken

De tweede innovatie van de methode is de ontwikkeling van een werkwijze die het mogelijk maakt om grotere tekstbestanden semiotisch te onderzoeken.

Het is gebruikelijk in de semiotische analyse, dat de objecten die geanalyseerd worden (of het nu om teksten of om niet linguïstische objecten gaat, zoals bijvoorbeeld kunstzinnige uitingen en rituelen) in hun geheel worden onderzocht. Het materiaal van interviews die enkele uren in beslag nemen is echter te omvangrijk.⁶⁵¹ De methode is te arbeidsintensief om teksten van die omvang in hun geheel te analyseren. In voorkomende gevallen wordt op grond van een aantal criteria een fragment geselecteerd dat nader wordt geanalyseerd. Zo'n selectie brengt echter met zich mee dat een groot deel van de door het interview aangedragen gegevens verloren gaat. In dit onderzoek, dat ontwikkelingen

⁶⁴⁸ Een voorbeeld van een studie die dat wel doet is Lukken en Maas (2006b).

⁶⁴⁹ Hier ligt de opvatting aan ten grondslag, dat het in de vormgeving van het spreken om figuren gaat, waarvan de betekenisgeving niet vastligt. Die moet worden achterhaald door de figuren met andere prosodiefiguren te verbinden en door ze te relateren aan figuren van de vormgeving van de inhoud.

⁶⁵⁰ Lukken en Maas (1996) pag. 38-49.

⁶⁵¹ Het kortste interview duurde bijna twee-en een half uur, het langste bijna vijf uur.

in de religiositeit tussen drie generaties op wil sporen, volstaat zo'n benadering niet. De verloren gegane data kunnen namelijk voor een intergeneratieve studie uitermate relevant zijn. In de volgende subparagraaf wordt een werkwijze in drie fasen uiteengezet, die dit probleem ondervangt. Dat werk ik in 3.4.6. uit.

3.4.5.3. Het vergelijken van teksten met elkaar

In dit onderzoek is het van belang dat de uitkomsten van elk interview afzonderlijk, kunnen worden vergeleken met de uitkomsten van andere interviews. Daarbij valt in de eerste plaats te denken aan het met elkaar vergelijken van teksten uit één en dezelfde familie. Het is echter ook wenselijk dat teksten niet alleen binnen families met elkaar worden vergeleken, maar ook dat teksten tussen families met elkaar worden vergeleken. Daarmee kan worden achterhaald welke overeenkomsten en verschillen ze laten zien op het vlak van de generatie en kerkelijke binding.

Het derde nieuwe van dit onderzoek is, dat het met behulp van semiotische inzichten en begrippen, teksten met elkaar vergelijkt. Daarmee wordt het inzicht dat de semiotiek zowel inductief is alsook een deductieve kant heeft, op een nieuwe wijze uitgedrukt.⁶⁵² Dat werk ik in 3.4.7.3. uit.

3.4.6. Semiotisch onderzoek in drie fasen

In dit onderzoek heb ik een werkwijze ontwikkeld, die het gehele interviewtranscript onderzoekt met behulp van semiotische inzichten. Deze werkwijze omvat drie fasen.

In dit onderzoek worden deze drie fasen per interview twee keer, in twee parcoursen⁶⁵³ afgewerkt. In parcours I wordt gekeken naar hetgeen het interview naar voren brengt met betrekking tot de leefwereld en parcours II zoomt in op het katholieke geloof. De twee parcoursen worden onderscheiden vanuit de vooronderstelling, dat het niet vanzelf spreekt dat het katholieke geloof in het gewone leven vorm en betekenis krijgt, ook niet in het leven van katholieke families.⁶⁵⁴ Of dat zo is, hoe dat dan gebeurt en hoe zich dat verhoudt tot de betekenisvormgeving van het gewone leven, is precies de onderzoeksvraag.

3.4.6.1. De eerste fase: figurativisatie en selectie van een kernfragment

Een tekst, en zo ook een interviewtranscript, brengt onderwerpen ter sprake uit de natuurlijke wereld. De wereld buiten de tekst wordt in de tekst opgeroepen. De tekst is opgebouwd uit talloze elementaire stukjes die naar de wereld buiten de tekst verwijzen. Deze kleine tekstonderdeeltjes worden in de semiotiek figuren genoemd.⁶⁵⁵ Een tekst heeft veelal figuren die op de een of de andere manier bij elkaar horen, die een soort van

⁶⁵² Lukken en Maas (2006a) pag. 198-199.

⁶⁵³ Met de term parcours wordt in de semiotiek een traject bedoeld. Een figuratief traject wordt bijvoorbeeld ook wel een figuratief parcours genoemd. Ik gebruik de term in een niet semiotische betekenis en bedoel er de verzamelde figuratieve trajecten mee uit de twee velden die ik in mijn onderzoek onderscheid: dat van de leefwereld en dat van het katholieke geloof.

⁶⁵⁴ De diverse onderzoeken die in het eerste hoofdstuk besproken zijn, geven aanleiding tot deze veronderstelling. Ook het interviewschema gaat ervan uit dat het katholieke geloof niet vanzelfsprekend relevantie heeft.

⁶⁵⁵ Panier (1991b) pag. 182-192.

netwerk vormen door de tekst heen. Zo'n netwerk heet een figuratief traject.⁶⁵⁶ Zo is bijvoorbeeld een woord als bloem, of boom, of vijver in semiotische zin een figuur. Figuren als deze vormen samen een figuratief traject 'natuur'. Dat gebeurt op een bijna vanzelfsprekende wijze. Deze woorden hebben namelijk in een bepaalde cultuur met elkaar te maken; ze zijn als het ware opgeslagen in een discursief geheugen.⁶⁵⁷ Het discursieve geheugen is dus een hulpmiddel om figuren te identificeren, met elkaar te verbinden.⁶⁵⁸

In de eerste fase van het semiotisch onderzoek wordt heel het interviewtranscript onderzocht en worden de figuren verzameld die gezamenlijk figuratieve trajecten vormen. Zo wordt in kaart gebracht welke aspecten van de natuurlijke wereld in het interview ter sprake komen. Voorbeelden van denkbare figuratieve trajecten zijn gezondheid (bijvoorbeeld opgebouwd uit figuren als dokter, ziekenhuis, medicijnen, etc.), of sport (bijvoorbeeld opgebouwd uit figuren als sportzaal, training, competitie, etc.). Ook werk, familie, gezin, opleiding of opvoeding kunnen figuratieve trajecten zijn, opgebouwd uit diverse figuren die het interview aanreikt.

Semiotisch gesproken omvat deze eerste fase de figurativisatie. Daarbij gaat het om de vraag op welke aspecten van de wereld de tekst betrekking heeft.⁶⁵⁹ Door de figurativisatie van heel het interviewtranscript in kaart te brengen, wordt het mogelijk om al deze data in het onderzoek mee te nemen.

In dit onderzoek komt deze fase twee keer voor. Het eerste parcours brengt de leefwereld in kaart door de belangrijkste figuratieve trajecten bij elkaar te zetten en zo de leefwereld 'samen te vatten'. In het tweede parcours worden de figuratieve trajecten van het katholieke geloof bij elkaar gezet.

Wat betreft het eerste parcours: de eerste fase geeft al enigszins zicht op de mate waarin het katholieke geloof een plaats heeft in de leefwereld. Er zijn namelijk figuren die bij het katholieke geloof horen, maar die de leefwereld overlappen. Een figuur als 'moeder Maria', die een figuur van het katholieke geloof is, past ook in een leefwereld traject van ouderlijk huis/familie. Voor een figuur als 'hemels vaderhuis' geldt hetzelfde.

De doorwerking van het katholieke geloof op de leefwereld speelt zich soms op een bewust niveau af, maar kan ook meer verborgen zijn. Het gaat dan om figuren die iets van een godsdienstige kleur laten zien. Uitdrukkingen als 'je talenten gebruiken' en 'je vader en je moeder eren' hebben bijbelse wortels. In de keuze van dit soort termen vertoont een tekst sporen van een (al dan niet bewuste) godsdienstige oriëntatie.

De duidelijke of meer verholen wijze waarop figuren van het katholieke geloof in figuratieve trajecten van de leefwereld een plaats hebben, laat dus al iets zien van de mate waarop dit geloof in het gewone leven een rol speelt. De overlap op figuratief vlak kan dus wijzen op doorwerking van het katholieke geloof in het leven.

Er zijn echter ook interviews waarin figuren van spiritualiteit voorkomen die niet bij het katholieke geloof horen. Het gaat daarbij om figuren als reïncarnatie, handlezen, astrologie en waarzeggerij. Zo'n traject is een eerste signaal voor een spiritualiteit die zich op

⁶⁵⁶ Lukken en Maas (1996) pag. 49.

⁶⁵⁷ Lukken en Maas (1996) pag. 49.

⁶⁵⁸ Lukken (1987) pag. 32.

⁶⁵⁹ Lukken (1987) pag. 31.

figuratief vlak van het katholieke geloof onderscheidt. Zo'n niet-katholiek figuratief traject is relevant met het oog op de onderzoeksvraag.

In het tweede parcours omvat deze eerste fase ook het opzoeken van figuren die gezamenlijk figuratieve trajecten vormen, maar nu van het katholieke geloof. Evenals bij de leefwereld gaat het ook in dit parcours om de vraag, welke figuren en trajecten het interview zelf aanreikt. Te denken valt bijvoorbeeld aan trajecten als ambt (bijvoorbeeld samengesteld uit figuren als pastoor, paus, bisschop, pater, etc.), huiselijke rituelen (met figuren als kaarsen branden, avondgebed, huisaltaar, etc.), kerkelijke leer (met figuren als wetten, regels, catechismus, etc.), geloofsgemeenschap (met figuren als vieren, ontmoeting, samenwerken, etc.), enzovoorts.

Het opsporen van figuratieve trajecten in de leefwereld en op het gebied van het katholieke geloof is een eerste stap in het onderzoek van een concreet interview. Het vormt echter tevens het voorwerk voor een latere fase van het onderzoek, waarin wordt gekeken naar verschuivingen tussen generaties. Het maakt het mogelijk om op het niveau van de leefwereld overeenkomsten en verschillen aan te wijzen tussen generaties van een familie en tussen families. Of bepaalde figuratieve trajecten in een interviewtranscript voorkomen, kan familiegebonden of generatiegebonden blijken te zijn, of samen blijken te hangen met kerkelijke binding. Ook op het niveau van het katholieke geloof wordt het door deze fase mogelijk om in bepaalde figuratieve trajecten sporen te ontdekken die verwijzen naar de binding met familie, generatie en kerkelijkheid.

Deze eerste inventariserende fase maakt het dus mogelijk om overeenkomsten en verschuivingen in beeld te brengen. Een diachrone benadering tussen generaties van een familie kan familiegebonden aspecten laten zien, terwijl een synchrone benadering tussen dezelfde generaties van meer families, zicht kan geven op eventuele bouwstenen die met generatie of kerkelijke binding samenhangen.

Na het gehele interview qua figurativisatie in twee onderscheiden parcoursen in kaart te hebben gebracht, is per parcours een fragment geselecteerd dat nader semiotisch wordt geanalyseerd. In de selectie van een fragment zijn de volgende criteria gehanteerd.

- o In de eerste plaats moet het geselecteerde fragment de meeste figuratieve trajecten omvatten; ieder figuratief traject is, als het enigszins mogelijk is, met minstens een figuur in het fragment aanwezig. De breedte van elk van de parcoursen blijft daarmee in beeld.
- o In de tweede plaats moet het geselecteerde fragment de belangrijkste aspecten van de prosodie omvatten, zodat in beeld blijft hoe betrokkenheid vorm krijgt.
- o Een derde criterium is het biografische. Een fragment dient zicht te geven op het leven van de respondent. Levensverhalen geven echter geen onmiddellijke toegang tot het vroegere leven: er wordt over gesproken vanuit een hedendaags en wellicht anders georiënteerd perspectief. Fragmenten met een hoog narratief gehalte verdienen de voorkeur; die geven op een eigen wijze zicht op consistentie en breukvlakken in de betekenisverlening. Het vierde criterium is dus de narrativiteit.

- o Tot slot is een fragment gekozen dat zowel het handelen, alsook de reflectie over het handelen ter sprake brengt, en wel op een wijze die zoveel als mogelijk is, door de respondent bepaald wordt en die zo min mogelijk gestuurd is door de interviewer. Zo'n fragment geeft optimaal kans om te achterhalen hoe de betekenisvormgeving van leefwereld en van katholiek geloof tot stand komt.

3.4.6.2. *De tweede fase: analyse van het kernfragment en hypothesevorming*

De tweede fase omvat het semiotische onderzoek van een leefwereld fragment en komt tot een hypothese over de betekenisvormgeving van de leefwereld (parcours I). Het omvat ook het semiotische onderzoek van een fragment over het katholieke geloof, waarna het tot een hypothese komt over de betekenisvormgeving van dit geloof in het leven (parcours II).

In een eerdere subparagraaf zijn de vier niveaus van analyse beschreven: die van de manifestatie, de discursiviteit, de oppervlakte en de diepte. Hier verdient het manifestatieniveau nog nadere toelichting.

Het manifestatieniveau van de tekst is de tekst zoals die voorligt; het transcript van een kernfragment uit een interview, dat de vormgeving van de inhoud omvat en waarin de vormgeving van de expressie is verwerkt. Die tekst is het vertrekpunt van de analyse. Over het algemeen wordt dit manifestatieniveau beschouwd als een fase die aan de analyse voorafgaat.⁶⁶⁰ Bij interviewteksten is er echter op het manifestatieniveau al zoveel zichtbaar van de structurering van de tekst, dat in het onderzoek van dit niveau feitelijk de analyse al een aanvang neemt.

Allereerst is het kernfragment in het geheel van het interviewtranscript gesitueerd en de afbakening toegelicht. Veelal komt die tot stand op grond van overwegingen die de vormgeving van de tekst betreffen. Zo kan een tekst momenten hebben waar de syntagmatische continuïteit wordt onderbroken.⁶⁶¹ Dat gebeurt bijvoorbeeld door veranderingen van tijd, plaats of acteursbestand, door het gebruik van voegwoorden, of door expressievormen als stiltes. Ook kan een tekst in plaats van narratief te zijn, meer dialogisch worden. Deze kenmerken die de syntactische laag van de tekst betreffen, fungeren als grenspalen die het ene onderdeel van het andere afbakenen.

Vervolgens is, op dezelfde wijze als hierboven beschreven, het kernfragment in kleinere onderdelen verdeeld. Bij het zoeken naar de organisatie van een kernfragment uit een interviewtranscript wordt helder, dat dit is opgebouwd uit één of meer korte dialogische onderdelen, waarin een 'ik' en een 'u/jij' de belangrijkste actoren zijn. Andere onderdelen kennen meer of andere actoren, hebben op andere periodes van het leven van de respondent betrekking, of brengen andere locaties ter sprake. Veelal hebben deze sequenties een meer narratief karakter; er wordt niet zozeer gesproken als wel verteld. Er zijn dus dialogische onderdelen die het hier en het nu ter sprake brengen. Dat zijn de enunciatieve onderdelen. Daarnaast zijn er tekstonderdelen die meer narratief zijn en die het verleden in beeld brengen. Dat zijn de enuncieve onderdelen.

Deze narratieve onderdelen worden veelal letterlijk omgeven door de dialogische, die op hun beurt de narratieve als een soort inclusie omsluiten. De narratieve delen die vertellen

⁶⁶⁰ Lukken (1987) pag. 23.

⁶⁶¹ Maas (1993) pag. 67.

over het verleden worden omgeven dóór en als het ware opgehangen áán het dialogische actuele spreken. Het verleden krijgt op een zodanige wijze vorm, dat het bijdraagt aan betekenissen die in het heden tot stand komen.

Al op dit niveau van de manifestatie laat de organisatie van de interviewtekst (syntactische component) iets zien van de betekenissen (semantische component) die tot stand komen.

Zoals gezegd omvat deze tweede fase van het semiotische onderzoek vier niveaus van analyse. Deze fase wordt bij elke interview twee keer doorlopen. De eerste keer gebeurt dat door een fragment van de leefwereld te analyseren (parcours I) en de tweede keer wordt een fragment dat op het katholieke geloof ingaat nauwkeurig onderzocht (parcours II).

In beide parcoursen gelden de bevindingen uit de diepteanalyse als een hypothese over de betekenissen die de tekst aanreikt. Het eerste parcours levert een hypothese op over betekenissen die vorm krijgen in de leefwereld en het tweede parcours levert een hypothese op over de betekenissen die vorm krijgen in het katholieke geloof.

3.4.6.3. De derde fase: de toetsing van de hypothesen

De derde fase herneemt de eerste fase van het onderzoek, waar het interviewtranscript in figuratieve trajecten is onderverdeeld en waarbij op grond van een aantal criteria een kernfragment is geselecteerd. In de derde fase worden de hypothesen getoetst, die zijn ontstaan vanuit de analyse van de kernfragmenten.

Dat gebeurt door deze te confronteren met de figuratieve trajecten die in de eerste fase van onderzoek zijn verzameld en die de leefwereld en de wereld van het katholieke geloof in kaart hebben gebracht. Hier wordt nagegaan of de bevindingen uit de analyse van het kernfragment waarneembaar zijn in de andere figuratieve trajecten. Dat gebeurt door te onderzoeken of de fundamentele syntaxis en de fundamentele semantiek, die de analyse van het fragment als leeshypothese aanreikt, in de diverse figuratieve trajecten als meest kenmerkend waar te nemen is.

Om de werkwijze te verduidelijken gebruik ik het voorbeeld van een kernfragment met de centrale oppositie */dwang/* versus */vrijheid/*, en de erbij geplaatste klassemen */beperking/* versus */ruimte/*, */landeren/* versus */zelf/* en */afhankelijkheid/* versus */autonoom/*.

In deze waardeoriëntatie van het semiotische vierkant (fundamentele semantiek) valt het narratieve programma te schetsen (fundamentele syntaxis) van het zoeken naar mogelijkheden om op een zelf gekozen wijze het leven in te richten. Daarbij zijn bijvoorbeeld het afwijzen van verplichtingen en het inschakelen van andere mensen als hulpprogramma's te zien. Zo vormt de vriendin met verwachtingen op het vlak van seksuele trouw een antiprogramma, terwijl vrienden die elkaar alle ruimte gunnen, medestanders zijn die samen het narratief programma delen van: vrij willen kiezen.

De figuren die in het kernfragment een plaats hebben, zoals een oma, een vriendin, vrienden, fitness, een muzikoptreden en muziekfestivals, maken in het geheel van het interviewtranscript deel uit van de grotere figuratieve trajecten van de leefwereld, die zijn geformuleerd in de eerste fase van het semiotische onderzoek: figuratieve trajecten van bijvoorbeeld familie, relaties, sport en muziek. Deze figuratieve trajecten omvatten elk uiteraard meer figuren dan de figuren die in het geselecteerde fragment voorkomen.

Het figuratieve traject sport bijvoorbeeld, kan naast een figuur als fitness, ook figuren omvatten als sportschool, wedstrijd, team, trainingsschema, etc. En de familie omvat naast de oma ook bijvoorbeeld figuren als een zusje, een moeder, een broer en een oom. De derde fase toetst of in de transcript-omvattende trajecten van sport, familie, relaties en muziek, van een betekenisvormgeving sprake is die overeenkomt met die van het fragment. Dat bleek meestal het geval te zijn.

Ter verheldering: in het figuratieve traject van sport wordt bijvoorbeeld een figuur als teamsport met vastliggende trainingstijden afgewezen en wordt een figuur als de sport-school omarmd waar iedereen op een zelf gekozen moment de eigen prestaties kan optimaliseren. In het figuratieve traject van de familie is het klasseem van */dwang/* in te vullen met de oma die op regelmatig contact of op goede studieresultaten aandringt, terwijl de broer die financieel onafhankelijk is en doet waar hij zin heeft, de */vrijheid/* vertegenwoordigt. In het figuratieve traject van de muziek zien we de */dwang/* terug in de muziekleraar die opdrachten geeft die thuis ingestudeerd moeten worden en de */vrijheid/* in de internationale muziekfestivals die de wereld binnen bereik halen en de rockbands die tot het 'uit je dak gaan' opzwepen.

In elk van de figuratieve trajecten is kortom de fundamentele syntaxis en de fundamentele semantiek waar te nemen, die de analyse van het kernfragment als hypothese aanreikte. Sterker nog: deze leeshypothese lijkt de diverse figuratieve trajecten op een goede manier 'samen te vatten'. De meeste figuren en hun semantische investeringen blijken in het semiotische vierkant te plaatsen, terwijl de bewegingen van de meest centrale narratieve programma's en antiprogramma's erbinnen te schetsen zijn.

Een enkele keer kwam het voor dat de hypothese in bijna alle figuratieve trajecten van het parcours bleek te kloppen, maar dat er een of twee trajecten waren - van de bijvoorbeeld tien in totaal - waarbij dat niet het geval was. In zo'n geval bleek het figuratieve traject, als het in een vierkant wordt geplaatst, niet alle polen te 'vullen', of in erg ongelijke mate te 'vullen'.

De eerste vraag is dan of de hypothese fout is. Dit hoeft niet het geval te zijn. De semiotische analyse houdt de mogelijkheid open, dat in een concrete tekst een bepaalde positie niet of amper vorm krijgt; niet of amper wordt gedramatiseerd op het niveau van de manifestatie, terwijl zij wel wordt verondersteld.⁶⁶² Dat een pool van een semiotisch vierkant leeg blijft of slecht gevuld is, is dus op theoretisch niveau denkbaar. Dat hoeft er niet op te wijzen dat de geformuleerde hypothese niet klopt. In plaats daarvan roept het de vraag op welk specifiek licht dit werpt op de betekenissen die in een dergelijk figuratief traject vorm krijgen. Ook hier kan een voorbeeld verhelderend zijn.

Zo kan bijvoorbeeld in het parcours over het katholieke geloof in het kernfragment de semantische as gevormd worden door de twee polen die gezamenlijk de betekenissen in beeld brengen onder de oppositie van */zijn/* versus */worden/*. Het belangrijkste narratieve programma in het kernfragment is het zoeken naar een persoonlijke omgang met datgene wat de katholieke traditie aanreikt. Dit programma is als een beweging in het vierkant te schetsen. Vanuit deze hypothese wordt in de derde fase naar de diverse figuratieve trajecten gekeken.

Nu wijzen de meeste figuratieve trajecten op de plausibiliteit van de hypothese. Dan zien we bij een traject als bijvoorbeeld Godsbeelden, dat van sommige door de traditie aange-

⁶⁶² Lukken (1987) pag. 50.

reikte beelden (pool A) afstand wordt genomen (pool niet-A) en in pool B de eigen persoonlijk Godsbeelden een plaats krijgen. Het is een enkele keer voorgekomen, dat bij een bepaald traject een bepaalde pool niet gevuld wordt. Bijvoorbeeld in het traject van huiselijke godsdienstige opvoeding, wordt de niet-A pool niet gevuld. Deze pool vormt - zoals in elk vierkant - de ontkenning van A en het negatieve moment dat het draaipunt is dat naar de positieve contraire term B beweegt. Het zet de figuren van innerlijke overweging bij elkaar. Dat het traject van de huiselijke godsdienstige opvoeding zo'n pool slecht 'vult', terwijl de polen van A en B wel 'gevuld' zijn, wijst erop dat zo'n traject weinig innerlijke strijd kent; er wordt weinig afgewezen. De huiselijke godsdienstige opvoeding die gekregen is, komt voor een groot deel overeen met de godsdienstige opvoeding die gegeven wordt. Het wordende (pool B) ligt in het verlengde van het zijnde (pool A).

Het theoretische inzicht van de semiotiek dat polen die worden verondersteld niet allemaal gevuld hoeven te zijn, is op het vlak van de concrete analyses te verhelderen, omdat het niet 'gevuld zijn' in een enkel traject als betekenisaanreikend kan worden gezien, in plaats van hypotheseondermijnend.⁶⁶³

De hypothesen worden getoetst door ze te confronteren met de figuratieve trajecten van de eerste onderzoeksfase. Gebleken is dat de hypothese die het fragment aanreikt over de betekenisvormgeving van leefwereld en katholiek geloof, een leeswijze is die inzicht geeft in de betekenissen die in de diverse trajecten vorm krijgen. En door de hypothesen te relateren aan alle figuratieve trajecten van de beide parcoursen, komen de betekenissen in beeld van het gehele interview. De leeshypothese die de analyse van het kernfragment aanreikt, blijkt de diverse figuratieve trajecten op een goede manier 'samen te vatten' en de betekenisvormgeving van de beide parcoursen van het interviewtranscript te verhelderen.

Dat de hypothesen deze toets hebben doorstaan, wijst op een representatief gehalte van het fragment (het blijkt goed gekozen) en van de betekenissen die erin vorm krijgen.⁶⁶⁴ Omdat dit het geval is, maakt deze werkwijze in drie fasen het mogelijk om heel het interviewtranscript als semiotisch geanalyseerd te beschouwen. Het is daarmee verantwoord om gegevens die niet in het geanalyseerde fragment voorkomen, te gebruiken. Het is met name voor deze studie, waar het onderzoek naar betekenisvormgeving op meer generaties betrekking heeft, van groot belang dat data die niet in een geselecteerd fragment voorkomen en die toch uitermate relevant kunnen zijn, niet verloren gaan.

⁶⁶³ Dat in mijn onderzoek de hypothesen zijn ondersteund, neemt niet weg dat dit niet in elk onderzoek dat op deze wijze te werk gaat, steeds het geval hoeft te zijn. Over meer wegen om te falsificeren moet verder worden nagedacht. In mijn evaluatie van de methode in hoofdstuk 6 ga ik hier nader op in.

⁶⁶⁴ Deze werkwijze, die de andere fragmenten van het interview hypothesetoetsend benadert, laat theoretisch de mogelijkheid open dat er andere fragmenten zijn die tot een andere hypothese kunnen leiden over de betekenisvormgeving van de leefwereld en van het katholieke geloof. Of dat het geval is (of een ander fragment tot een andere hypothese leidt) is alleen te achterhalen door ieder fragment afzonderlijk te analyseren. Alleen dan zou vast te stellen zijn of de hypothese die op grond van een fragment tot stand kwam, ook 'boven zou komen drijven' vanuit de andere fragmenten van het interviewtranscript. Maar precies daartoe is het materiaal te omvangrijk en de semiotische methode te arbeidsintensief.

De geformuleerde hypothese is zoals gezegd niet de enig mogelijke en denkbare. Het is echter wel een hypothese die geformuleerd is na een grondige analyse van een fragment dat op goede gronden geselecteerd is. Op basis daarvan mag een representatief gehalte worden aangenomen. Uit het gegeven dat de bevindingen ook in de rest van het interview expliciet waarneembaar zijn, wordt duidelijk dat het fragment goed gekozen is; hieruit blijkt de representativiteit van het fragment.

3.4.7. Na de analyse: verbindende stappen

3.4.7.1. Het verbinden van de twee parcoursen van eenzelfde interview met elkaar

Na de toetsing van de hypothese aan de trajecten van elk parcours, zijn de beide hypothesen van elk interview aan elkaar gerelateerd. Op dit moment, dat het transcript als geheel in beeld komt, is ook de eenheid ervan in beeld gekomen. Het is duidelijk geworden dat zich in beide parcoursen eenzelfde gerichtheid, eenzelfde intentionaliteit aftekende. In een en hetzelfde interview bleek het steeds om dezelfde oriëntatie, 'Gestalt', te gaan. In elk interviewtranscript tekende zich een eigen subjectieve 'gestalte' van betekenisvormgeving af.⁶⁶⁵

In semiotische termen gaat het hier om de enunciatie; om de eigen subjectiviteit die de betekenisvormgeving fundeert en richting geeft. De enunciatie is de bodem van waaruit de betekenisvormgeving van heel het interviewtranscript te begrijpen is. Ook de verwevenheid van de wijze waarop de tekst het leven en het katholieke geloof ter sprake brengt, is van daaruit verklaarbaar. De 'Gestalt', de waardeoriëntatie die de betekenisvormgeving van het dagelijkse leven en opvoeden fundeert, ligt ook aan de vorm en betekenisgeving van het katholieke geloof in het interviewtranscript ten grondslag.

In het verbinden van de twee parcoursen is aan het licht gekomen, dat de eenheid van het transcript gelegen is in het enunciatieve perspectief. In heel het transcript, in de beide parcoursen en op het vlak van inhoud en van expressie, tekent zich eenzelfde gerichtheid af. Het onderzoek naar enunciatieve sporen is in deze studie aan de traditionele analyse toegevoegd, en wel vanuit de verwachting dat dit meer zicht zou geven op de eigen subjectieve gerichtheid van de tekst, dan de strikt objectale werkwijze dat kan doen. Deze werkwijze heeft aan het licht gebracht dat de enunciatie in interviewmateriaal niet zozeer een toevoeging is, maar het principe: het wezen vormt van de semiosis.⁶⁶⁶

⁶⁶⁵ Ik gebruik de term 'Gestalt' in de betekenis die Merleau-Ponty eraan geeft. Zie Kwant (1962) pag. 26-30.

De term 'Gestalt' omvat bij Merleau-Ponty niet alleen de dimensie van het bewuste en talige, maar ook die van het onbewuste, het affectieve en het lichamelijke. Met de term 'Gestalt' wordt een zing geheel bedoeld dat subjectief is in de zin van 'vanuit en voor een subject'. Het zing geheel dat de 'Gestalt' is, omvat een constructieve en een ontvankelijke kant. De 'Gestalt' is een zing geheel dat het subject omgeeft en waarbij de subjectieve zing eving, de subjectieve *zinontlening* impliceert. Dat zing geheel omvat zoals gezegd heel de existentie die met name door het gericht zijn op co-existentie wordt gekenmerkt. Niet het bewuste en het cognitieve, maar het relationele is het meest kenmerkende van de subjectiviteit. Deze opvatting vertoont grote overeenkomst met de semiotische term enunciatie. De enunciatie is een mechanisme dat in de tekst werkzaam is en er de beweging en de gerichtheid aan geeft. Het gaat in deze gerichtheid of intentionaliteit echter niet zozeer om de gerichtheid om te communiceren; dat zou de betekenisvormgeving te zeer tot een dimensie van het bewustzijn reduceren. Met intentionaliteit wordt het 'gericht zijn op de wereld' bedoeld, waarbij het om een georiënteerde relationaliteit gaat, dankzij welke het subject de wereld construeert als subject en zo tevens zichzelf. Zie het Analytisch Woordenboek van de semiotiek (1987) pag. 124-125, punt 5. Deze semiotische opvatting van enunciatie als een begrip dat de subjectieve verhouding tot de wereld betreft, waarbinnen *zinverlening* en *zing eving* tot stand komt, en dat ook de voor-bewuste en niet verbale terreinen van het uiten omvat, vertoont grote overeenkomsten met de intentionaliteit en de 'Gestalt' van Merleau-Ponty.

⁶⁶⁶ Zie ook Lukken en Maas (2006) pag. 393-394, die de vraag stellen hoe de enunciatie en het generatieve traject zich tot elkaar verhouden. Het is mogelijk om de enunciatie als de bemiddelende instantie te zien tussen het discursieve niveau enerzijds en het niveau van de oppervlakte en de diepte anderzijds. De enunciatie vormt in die optiek een soort van 'plakband' dat de beide niveaus bijeenhoudt. De andere mogelijkheid is om heel het generatieve traject, dus alle niveaus gezamenlijk, als een model van enunciatie te zien. In die optie is de enunciatie niet zozeer het verbindende plakband, maar het funderende en sturende element dat elk van de niveaus doordrenkt en kleurt. In mijn onderzoek blijkt dat enunciatie in de tweede betekenis werkzaam is.

De ontdekking dat de wijze waarop katholiciteit vorm en betekenis krijgt, van een enunciatieve inzet blijkt geeft, die met de betekenisvormgeving van de leefwereld overeenkomt, lijkt wellicht vanzelfsprekend. Dat van verwevenheid sprake is lijkt voor de hand te liggen. De gedachte is namelijk gangbaar dat een gelovig iemand de wereld met gelovige ogen bekijkt en dat het gelovig zijn op de een of de andere wijze in het leven vorm en betekenis krijgt. En ook het omgekeerde geldt; verondersteld wordt dat het niet-gelovig zijn maakt, dat een gelovige visie niet van invloed is op de betekenisvormgeving van het leven.

De ontdekking dat de verwevenheid vorm krijgt door het enunciatieve gezichtspunt, werpt een nieuw licht op de verwevenheid van geloof en leven in een tekst. Het nuanceert namelijk het denken in termen van twee polen. Sommige interviews wijzen bijvoorbeeld uit, dat de godsdienstige oriëntatie een belangrijke rol speelt; het gewone leven en ook de opvoeding krijgen vorm en betekenis vanuit het gezichtspunt van het katholieke geloof. Zulke interviews wijzen echter ook uit, dat het steeds om een subjectief geloof gaat dat een eigen omgang zoekt met de grote katholieke geloofstraditie en dat in die eigen omgang bepaalde accenten legt. Ook zijn er interviews, die een katholieke oriëntatie op het leven en de opvoeding afwijzen en waar een oriëntatie in doorklinkt die meer wereldlijk is. Ook hierin tekent zich de subjectiviteit af, want in deze niet-gelovige en meer wereldlijke oriëntatie klinken (al dan niet bewust) soms toch katholieke wortels door. Het niet gelovig zijn is bijvoorbeeld een reactie op en als zodanig geworteld in een bepaalde vormgeving van het katholieke geloof.⁶⁶⁷ Het gezichtspunt dat het geloof vanuit de wereld 'betekend' wordt, of dat de wereld vanuit het geloof vorm en betekenis krijgt, is te nuanceren. Het is vanuit het enunciatieve perspectief, de subjectiviteit, dat zowel de seculiere wereld alsook de wereld van het katholieke geloof, vorm en betekenis krijgen. In dit zing geheel, deze 'Gestalt', is het subject zowel zin-gevend alsook zin-ontvangend.

De ontdekking dat de enunciatie een sturend mechanisme is, dat aan de betekenisgeving vorm geeft in de beide parcoursen die in de analyse van het interviewtranscript te onderscheiden zijn, maakt het mogelijk om dit onderscheid te relativeren.⁶⁶⁸

Diverse interviews gaven al blijkt van overlap tussen de twee parcoursen, bijvoorbeeld bij figuren van God als vader, Maria als moeder en de hemel als thuis. Ook diverse figuren van het huiselijke godsdienstig leven en opvoeden, bleken tot beide parcoursen te behoren. Als dit in interviews het geval was, gaf dit al enig zicht op de mate waarin in het transcript geloof en leven met elkaar verweven waren. Dat neemt niet weg dat het ook het onderscheid ertussen relativeert. De bevinding dat in beide parcoursen eenzelfde enunciatieve gerichtheid werkzaam is, maakt dat het verantwoord is om de figuren en figuratieve trajecten niet meer als trajecten van de leefwereld, dan wel van het katholieke geloof te beschouwen, maar om ze samen te voegen. Het transcript wordt weer een geheel.

⁶⁶⁷ Het gaat tenslotte in deze onderzoeksgroep om respondenten die uit een katholieke familie komen en die via de initiatiesacramenten deel zijn gaan vormen van de katholieke kerk.

⁶⁶⁸ Dit betekent niet dat het onderscheid vooraf niet zinvol was. Aan het onderscheid lag de veronderstelling ten grondslag (in het verlengde van de inzichten uit andere onderzoeken), dat het niet vanzelf spreekt dat het katholieke geloof vorm krijgt en van betekenis is in het leven en de opvoeding van katholieke gezinnen. Deze veronderstelling lag ook aan de basis van het interviewschema. Het is de vrucht van de analyse dat het denken in termen van twee polen kan worden genuanceerd.

3.4.7.2. *Het verbinden van enunciatie en religiositeit*

Een belangrijke stap is het onderkennen geweest van het gelijkaardige karakter van de termen enunciatie en religiositeit.⁶⁶⁹ De semiotische term enunciatie betreft de subjectieve verhouding tot de wereld, waarbinnen zinverlening en zinontlening tot stand komt. Het is daarmee een term die correspondeert met de term religiositeit, zoals die in dit onderzoek wordt gehanteerd. Religiositeit wordt namelijk in brede zin opgevat: als een breed scala aan uitdrukkingsvormen die met elkaar gemeen hebben, dat ze betrekking hebben op datgene wat in het leven van ultieme en uiteindelijke betekenis is. Het kan daarbij om transcendente en om immanente betekenisvormgeving gaan (zie paragraaf 1.5.3).

In zijn algemeenheid kan gezegd worden dat van enunciatie dan wel van religiositeit in de teksten sprake is, omdat elke tekst uitdrukking geeft aan het verlangen, deel uit te maken van een grotere en omvattende uiteindelijke werkelijkheid. In elke tekst wordt het subjectieve bestaan betrokken op een overstijgende realiteit. Elke tekst drukt het subjectieve besef uit, deel te vormen van en gevormd te worden vanuit een zinvol geheel. De teksten verschillen van elkaar in de wijze waarop deze laatste werkelijkheid wordt voorgesteld. Zo zijn er teksten waarin de laatste en uiteindelijke werkelijkheid een immanent en binnenwereldlijk karakter kent, zoals er ook teksten zijn die de uiteindelijke werkelijkheid als een transcendente werkelijkheid voorstellen, of een werkelijkheid die van God is. Ook in de wijze waarop die verbinding wordt gerealiseerd, bestaat tussen de teksten verschil. Naast teksten die deze verbinding ter sprake brengen als een verbinding die eenzijdig en vanuit de mens gezocht wordt, zijn er teksten die dit menselijke zoeken ter sprake brengen als een antwoord op Gods eerdere zoeken.

Hoewel de wijze waarop een en ander wordt ingevuld verschillend kan zijn, brengt elke tekst op een bepaalde wijze de verbinding ter sprake tussen het eigen individuele menselijke bestaan enerzijds, en de bovenindividuele uiteindelijke (transcendente of immanen-

⁶⁶⁹ De semiotische term enunciatie, de fenomenologische term intentionaliteit en de onderzoeksterm religiositeit, worden hier nauw met elkaar verbonden. Merleau-Ponty bekent zich echter tot de atheïstische stroming binnen de fenomenologie. De menselijke existentie is zelf oorsprong van zin, de mens kan geen zin aanwijzen die van de mens onafhankelijk is. De zingevende menselijke activiteit is zelf oorsprong. Zie Kwant (1962) pag. 72-73. Met behulp van Lukken (2001) pag. 155, is tegen zo'n atheïstische fenomenologische visie in te brengen, dat het de fenomenologie erom te doen is, de fenomenen te aanschouwen zoals ze zich voordoen, te zien zoals ze zich geven. Dat houdt de mogelijkheid van een perspectiefwisseling in: de gewaarwording van het zien kan overgaan in de gewaarwording gezien te worden. De gewaarwording van te zoeken kan plaatsmaken voor de gewaarwording gezocht te worden; het eigen zoeken wordt daarmee een antwoord op het zich gezocht weten. Een subjectief antwoord op een oorspronkelijker initiërend Subject. Over atheïsme is op grond daarvan te zeggen dat dit tegen de fenomenologische openheid om te aanschouwen in gaat. Het besef dat de menselijke existentie en waarneming per definitie intentioneel is en dat dit met het menselijk bestaan gegeven is, hoeft niet een ermee gepaard gaand besef uit te sluiten dat die werkelijkheid zelf ook intentioneel is. In het zing geheel impliceren het ontvangen en het construeren elkaar namelijk. De fenomenologische openheid waarbij de fenomenen worden gezien zoals ze zichzelf geven, houdt in theorie de mogelijkheid open dat fenomenen een dimensie hebben die de eigen vooronderstellingen waarmee ze benaderd worden, te boven gaan. Aan het anders zijn van de fenomenen wordt dan meer recht gedaan, hetgeen in de lijn ligt van de zo bepleitte fenomenologisch reductie. Juist vanuit de fenomenologische reductie, die de worteling van de waarneming in de lichamelijke existentie bewaakt, is een pleidooi te voeren voor het serieus nemen van die gewaarwordingen waarbinnen het subject het eigen leven als gegeven ervaart. "De filosoof heeft het recht en de plicht om kritisch na te gaan wat er houdbaar is in welke bevestiging dan ook, de Gods-'bevestiging' niet uitgesloten. Hij heeft echter niet het recht, voorafgaand aan zijn onderzoek, de Gods-'bevestiging' als mogelijkheid te elimineren". Luijpen (1978) pag. 98.

te) werkelijkheid anderzijds. Met andere woorden: elke tekst kent een bepaalde wijze waarop het individuele bestaan en het bovenindividuele bestaan met elkaar worden verbonden. Deze subjectiviteit, deze enunciatieve gerichtheid, komt overeen met de brede religiositeitsopvatting van dit onderzoek.

3.4.7.3. Het verbinden van de teksten met elkaar

Hier wordt ingegaan op het derde innoverende aspect van dit onderzoek. Het verbinden van de teksten met elkaar is tot stand gekomen langs een heel eigen weg.

In het lezen en herlezen van de transcripten tekenden zich in het materiaal als geheel, twee grote terreinen af waarbinnen de ontwikkeling van religiositeit zinvol te beschrijven is. Het gaat daarbij om de discursiviteit en de lichamelijkheid.

De organisatie van tijd en ruimte

Elke tekst brengt zoals gezegd een beweging, een verbinding aan tussen het individuele bestaan en een bovenindividuele werkelijkheid. De organisatie van tijd en ruimte geeft daar zicht op. In de manier waarop de tekst temporalisatie, spatialisatie en actorialisatie organiseert, toont elke tekst de eigen subjectiviteit, dan wel religiositeit. Daar komt - met andere woorden - de eigen wijze naar voren van de manier waarop het individuele bestaan en het bovenindividuele bestaan met elkaar zijn verbonden.

In het verlengde hiervan zijn in elk interview de diverse figuratieve trajecten samengevat onder een vijftal grote noemers. Die kunnen als een configuratie worden beschouwd.⁶⁷⁰ Dit vijftal komt in elk interview ter sprake, mede als gevolg van het interviewschema dat in het open en narratieve deel naar de leefwereld vraagt en dat in het semi-gestructureerde deel op de beleving van het katholieke geloof in gaat.

Het gaat om de configuraties van: 1) het onkenbare/het transcendente, 2) de katholieke traditie en kerk, 3) familie en gezin, 4) de wereld en 5) de natuur. In deze vijf configuraties zijn de diverse figuratieve trajecten van een interview ondergebracht.

Het voordeel daarvan is dat overeenkomsten en verschillen achterhaald kunnen worden. Zo'n overeenkomst en verschil kan de figuren en trajecten als zodanig betreffen: wordt de configuratie 'katholieke traditie en kerk' bijvoorbeeld in elke generatie uit dezelfde trajecten opgebouwd, of gaat het verschuiven en verdwijnen trajecten als ambt of kerkelijke leer? Het kan ook op overeenkomsten en verschuivingen in de betekenisgeving wijzen. Als de kerkelijke leer in de figurativisatie blijft voorkomen, betekent deze dan in elke generatie hetzelfde?

Tussen de generaties van de families is op het vlak van de discursiviteit (waar de figurativiteit nauw mee verweven is) sprake van overeenkomsten en van verschillen. Een beschrijving van deze 'herschikking' tussen generaties van een familie op het vlak van tijd, ruimte en actorenbestand, brengt een eerste 'pakket' van relevante overeenkomsten en verschillen tussen deze generaties aan het licht op het gebied van de religiositeit.

Een eerste weg waarlangs de religiositeit van elke tekst is beschreven, is de weergave van de organisatie van tijd en ruimte.

⁶⁷⁰ De term configuratie wordt door Lukken gebruikt voor de verzameling van figuren die gezamenlijk een figuratief traject vormen (zie Lukken (1987) pag. 32-33 en 61). Hier wordt de term gebruikt voor een verzameling van figuratieve trajecten.

Om overeenkomsten en verschillen in deze configuraties (figuratieve ruimtes) te beschrijven is van een aantal semiotische begrippen gebruik gemaakt. Het gaat om begrippen met behulp waarvan de configuraties kunnen worden gekwalificeerd. Deze begrippen worden hier toegelicht met het oog op de leesbaarheid van de beschrijvingen van de volgende hoofdstukken.

Utopische tijd/ruimte: de plaats/tijd waar performanties worden gerealiseerd en die zich in mythische teksten vaak onder de grond, in de hemel, of onder water bevindt. Deze utopische ruimte staat tegenover de paratopische tijd/ruimte en is subcomponent van de topische tijd/ruimte.⁶⁷¹

Paratopische tijd/ruimte: in deze plaats/tijd spelen zich de voorbereidende en kwalificerende tests af en worden competenties verkregen op pragmatisch en cognitief vlak. Deze paratopische tijd/ruimte staat tegenover de utopische tijd/ruimte en is subcomponent van de topische tijd/ruimte.⁶⁷²

Topische tijd/ruimte: de plaats/tijd waar de transformatie syntactisch gemanifesteerd wordt. Het is de ruimte van de verwijzing. Het omvat de plaats/tijd van performantie (utopische tijd/ruimte) en competentie (paratopische tijd/ruimte). Als het 'hier' en het 'daar' omvattend, staat het tegenover de heterotopische tijd/ruimte.⁶⁷³

Heterotopische tijd/ruimte: hiermee wordt de plaats/tijd aangeduid die de topische tijd/ruimte omgeeft; de ruimte 'voor' en 'achter' de topische tijd/ruimte; het 'elders', in tegenstelling tot het 'hier' en 'daar' dat de topische tijd/ruimte kenmerkt.⁶⁷⁴

Van de vijf configuraties (het onkenbare/het transcendente, katholieke traditie/kerk, familie/gezin, wereld en natuur) die in elk interviewtranscript te onderscheiden zijn, wordt per transcript bekeken hoe ze zijn te kwalificeren. Met andere woorden: ik ga na in welke mate zij een utopisch, een paratopisch, een topisch dan wel een heterotopisch karakter hebben. Dit kwalificeren van de configuraties maakt het dus mogelijk om de eigen gerichtheid van elke tekst te onderkennen en tevens om verschuivingen en overeenkomsten te achterhalen tussen de teksten. Met behulp van deze termen wordt achterhaald of en hoe binnen families van 'religieuze herschikking' sprake is.

De organisatie van de lichamelijkheid

Gaandeweg het analyseren werd helder dat religiositeit zich niet alleen uitdrukt in de wijze waarop de tekst discursief verbinding tot stand brengt tussen het individuele en het bovenindividuele bestaan. De teksten maken namelijk duidelijk dat religiositeit het terrein van het bewuste en het cognitieve overschrijdt. Ook lichamelijkheid en emotie zijn vindplaats van religiositeit.

Naast de discursiviteit werd ook het beschrijven van het gebied van de lichamelijkheid en de passies relevant, om ontwikkelingen op het vlak van de religiositeit aan het licht te

⁶⁷¹ Analytisch Woordenboek van de semiotiek (1987) pag. 460.

⁶⁷² Analytisch Woordenboek van de semiotiek (1987) pag. 314.

⁶⁷³ Analytisch Woordenboek van de semiotiek (1987) pag. 447.

⁶⁷⁴ Analytisch Woordenboek van de semiotiek (1987) pag. 179.

brengen. Want ook op dit gebied zijn naast overeenkomsten, verschillen aan te wijzen tussen de generaties van een familie.

Het gebied van de lichamelijkheid en de passies omvat in elke tekst drie categorieën.

- a). De prosodie; de lichamelijke passionele vormgeving van het spreken. De teksten wijzen uit dat het lichamelijke en passionele uiten dat het spreken begeleidt, iets aan het licht brengt over wat als heilig geldt.
- b). De thymische dimensie; de reflectie over het lichaam en over het lichamelijke, zoals dat op een (transcendente of immanente) overstijgende werkelijkheid is betrokken.
- c). Het ritueel; het handelende lichaam.⁶⁷⁵ In de lichamelijke toewending en toewijding komt participatie aan een andere werkelijkheid in beeld. Ook op dat gebied laat de tekst zien dat religiositeit niet alleen verbaal en op het vlak van het bewustzijn een rol speelt, maar ook in het lichamelijke en zintuiglijke wordt uitgedrukt. De teksten hebben met elkaar gemeen, dat ze elk op een eigen wijze aan het lichaam een religieuze betekenis geven.

Met het oog op de leesbaarheid van de beschrijvingen in de volgende hoofdstukken verdienen de volgende opmerkingen de aandacht.

- o Het begrip *ritueel* wordt in deze studie op een zeer open manier gehanteerd. In navolging van Lukken wordt een ritueel hier beschouwd als een gebeuren, waarbij het gaat om symbool, symbolisch handelen en symbooltaal. Het ritueel verwijst naar een andere, uiteindelijke werkelijkheid, terwijl het aan die werkelijkheid deel heeft. Het ritueel is deel van de werkelijkheid die het oproept en in die zin is het grensverleggend. Het perspectief verspringt.⁶⁷⁶ In en door het ritueel komt deelname tot stand aan de werkelijkheid die door het ritueel wordt opgeroepen en voltrokken. Het is eigen aan het ritueel dat het om een praxis van herhaalde lichamelijke toewending gaat. Dat betekent niet dat bij elke vorm van gewoontevorming van ritualiteit sprake is; eigen aan het ritueel is het verwijzende karakter.⁶⁷⁷ Om te achterhalen of van ritualiteit of van gewoontevorming sprake is, wordt het principe van de *tekstimmanentie* gehanteerd: de tekst maakt uit of het om een lichamelijke praxis gaat die naar een laatste andere werkelijkheid verwijst. De tekst maakt uit of er van een symbolisch en verwijzend handelen sprake is.⁶⁷⁸
- o Een ander kenmerk is dat ik geen onderscheid maak tussen riten/rituelen en *ritualiseren*.⁶⁷⁹ De term rite/ritueel wordt doorgaans gebruikt, als de uitingvormen en de werkelijkheid waarnaar verwezen wordt, min of meer zijn voorgegeven. De term ritualiseren wordt gekenmerkt door het experimentele, het in-wording-zijnde: door het

⁶⁷⁵ Vgl. Wissink (2006b) pag. 173-183. Het onderscheid dat ik hier maak vertoont overeenkomst met Wissink's benadering van spiritualiteit, die drie bij elkaar horende momenten onderscheidt. Het eerste is de oriëntatie, de levensrichting. Het tweede is het levenselan; het geraakt en gedreven zijn. Dat vertoont overeenkomst met het thymische. Het derde is de levensinrichting, de levensstijl. Dat moment omvat de ethische en ascetische praktijk: het scala aan disciplines, regels en uitingvormen waarin levensvisie en levenselan belichaamd worden, betuigd en inge oefend. Dit laatste moment vertoont overeenkomst met het ritueel.

⁶⁷⁶ Lukken (1999) pag. 53.

⁶⁷⁷ Lukken (1999) pag. 53.

⁶⁷⁸ Lukken (1999) pag. 98-99.

⁶⁷⁹ Lukken (1999) pag. 46.

nog niet vastliggende van vorm en betekenis. Het relativeren van het onderscheid tussen rite/ritueel en ritualiseren maakt het mogelijk om het ontstaan van nieuwe rituelen bij de analyse te betrekken. Het maakt het ook mogelijk om verschuivingen in beeld te krijgen. Van praktijken waarvan het verwijzende karakter niet op voorhand duidelijk is, kan het rituele karakter worden onderkend.

- o In mijn beschrijvingen maak ik onderscheid tussen rituelen.⁶⁸⁰ Met *crisisrituelen* worden rituelen bedoeld die een rol spelen in een crisissituatie, die van persoonlijke (ziekte) of sociale aard (natuurramp) kan zijn. Met *cyclische rituelen* worden rituelen bedoeld die belangrijke momenten markeren en die op seizoenen betrekking kunnen hebben en op herdenking gericht kunnen zijn. Bij *overgangsrituelen* gaat het om rituelen die de overgang van de ene levensfase naar de andere markeren: bijvoorbeeld geboorte of huwelijk. In dit onderzoek kunnen deze drie categorieën erop worden onderzocht of en hoe ze een rol spelen binnen families, naar welke uiteindelijke werkelijkheid ze verwijzen en hoe verschuivingen binnen families eruit zien.
- o In de beschrijvingen van ritualiteit onderscheid ik het presentatieve en het discursieve.⁶⁸¹ Bij het *presentatieve* gaat het om vormen van niet verbale symbolische expressie, die door gelijktijdigheid worden gekenmerkt. De waarneming heeft plaats in een oogopslag; er wordt in een keer present gesteld: licht, kleur, gebaar, kleding, klank, etc. De waarneming wordt door zintuiglijkheid en gelijktijdigheid gekenmerkt. Bij het *discursieve* gaat het om waarneming door opeenvolging, bijvoorbeeld bij taal: betekenseenheden volgen na elkaar. De taal maakt het ons mogelijk om ons situaties voor te stellen die niet hier en nu present en zintuiglijk waarneembaar zijn. In het ritueel speelt de taal een eigen rol. Daarbij is de verhouding tussen mythe en rite in het geding. In dit onderzoek wordt met behulp van het onderscheid tussen het presentatieve en het discursieve van het ritueel achterhaald, naar welke uiteindelijke werkelijkheid een tekst verwijst en van welke verschuivingen en overeenkomsten sprake is binnen families.

3.5. Besluit

In deze studie neem ik de uitgewerkte analyses niet op. Dat is vrij ongebruikelijk: de meeste semiotische studies doen verslag van de verschillende stappen die hun analyse omvat. Dat ik dat niet doe heeft in de eerste plaats te maken met de vertrouwelijkheid van de gegevens. De eerste fase en de derde fase van het semiotische onderzoek brengen gegevens uit heel de interviewtekst in beeld. De tweede fase die de analyse van twee kernfragmenten omvat, brengt in de regel gegevens aan het licht die als zeer persoonlijk gelden. Het weergeven van deze drie fases van onderzoek of van één van de fases, kan tot ongewenste openbaring van vertrouwelijke informatie binnen families leiden. Het kan er ook toe leiden dat respondenten door anderen dan de eigen familie herkend worden. De tweede reden is de omvang ervan. Het semiotisch onderzoek in drie fases omvat per interview gemiddeld ongeveer 200 en per familie ongeveer 600 pagina's. Dat is te omvangrijk voor een dissertatie.

⁶⁸⁰ Lukken (1999) pag. 79-84.

⁶⁸¹ Lukken (1999) pag. 28-33.

Wat ik weergeef is het volgende. Van elke tekst beschrijf ik de organisatie van de discursiviteit (van tijd en ruimte) en de organisatie van de lichamelijkheid. Beide terreinen blijken in elke tekst van eenzelfde enunciatief gezichtspunt dan wel religiositeit doortrokken te zijn. Die ‘Gestalt’ die in heel geheel van elk interview wordt uitgedrukt (in de organisatie van de discursiviteit en in de organisatie van de lichamelijkheid), wordt beschreven. Deze weergave omvat, waar dit aan het betere begrip bijdraagt, citaten uit het interviewtranscript. Deze citaten zijn illustratief: ze zijn ingezet om het leesvoorstel dat deze presentatie wil zijn, te verhelderen en te verlevendigen. Ze zijn niet ingezet als onderbouwing en bewijslast ten aanzien van het leesvoorstel.

Elke tekst krijgt de context van de eigen familie. Ik begin mijn beschrijving van elke familie met de weergave van de oudste generatie. Daarna volgen de teksten van de middelste en de jongste generatie. Dat geeft het beste een indruk van de manier waarop de religiositeit zich ontwikkelt. De overeenkomsten en verschillen op religieus vlak die zich binnen families aftekenen, komen zo als eerste in beeld. Dit in het verlengde van het belangrijkste deel van de onderzoeksvraag.

4. EMPIRISCH MATERIAAL

4.1. Inleiding

In dit hoofdstuk beschrijf ik per familie hoe godsdienstigheid en religiositeit in brede zin zich hebben ontwikkeld.

Gelet op de brede religieëbenadering die in het eerste hoofdstuk is verantwoord en gezien de overeenkomst die in het derde hoofdstuk is waargenomen tussen die brede religiedefinitie en de semiotische term enunciatie, kan worden gesteld dat elke tekst aan religiositeit uitdrukking geeft. Elke tekst geeft uitdrukking aan het subjectieve verlangen, deel uit te maken van een grotere, omvattende en uiteindelijke werkelijkheid. In elke tekst wordt het subjectieve bestaan betrokken op een subject-overschrijdende realiteit. Elke tekst drukt op een eigen manier het besef uit, deel te vormen van en gevormd te worden vanuit een zinvol geheel. Hoewel de wijze waarop een en ander wordt ingevuld van tekst tot tekst verschillend is, is in elke tekst van verbinding sprake tussen het eigen individuele menselijke bestaan enerzijds en een bovenindividuele uiteindelijke (transcendente of immanente) werkelijkheid anderzijds.

In het derde hoofdstuk heb ik aangegeven dat elke tekst op een eigen wijze het eigen bestaan met een overschrijdende werkelijkheid verbindt en dat vanuit dat gezichtspunt zowel het gewone leven alsook het katholieke geloof betekenis en vorm krijgen. Ik heb vervolgens aangegeven dat dit enunciatieve perspectief ook alle aspecten van religiositeit die in de tekst een rol spelen, fundeert. Het enunciatieve perspectief tekent zich ook af in de manier waarop bijvoorbeeld het religieuze ritueel, de religieuze communicatie, de religieuze institutionalisering, de religieuze ervaringen en houding, religieuze opvattingen en gedrag vorm en betekenis krijgen. De enunciatie kleurt dus de manier waarop geloof en leven vorm en betekenis krijgen en kleurt ook de aspecten van religiositeit; of en hoe ze vorm en betekenis krijgen.

In het derde hoofdstuk is genoemd, dat gaandeweg het analyseren van het materiaal, zich twee grote terreinen af zijn gaan tekenen waarbinnen religiositeit in brede zin zich aandient. Deze twee terreinen zijn ook vindplaats van de godsdienstige religiositeit die met de rooms-katholieke traditie en het geloof in God is verweven.

Het eerste terrein is de organisatie van tijd en ruimte. In elke tekst zijn een vijftal configuraties onderscheiden. Dat zijn de configuraties van a) het onkenbare, b) de katholieke traditie en de katholieke kerk, c) familie en gezin, d) de wereld en e) de natuur. In elke tekst worden deze configuraties op een eigen wijze op elkaar betrokken, dat wil zeggen ten opzichte van elkaar gerangschikt. In de manier waarop dat gebeurt tekent zich het enunciatieve dan wel religieuze en tekst-eigen gezichtspunt af.

Het tweede terrein is de organisatie van de lichamelijkheid. Dat is in drie onderdelen onderscheiden. a) De prosodie beschrijft de vormgeving van het spreken en gaat in op de manier waarop gesproken wordt. b) De thymische dimensie gaat in op de wijze waarop elke tekst over het lichaam en lichamelijke gewaarwordingen spreekt. c) Het lichamelijke is in de derde plaats in het geding in de ritualiteit. Ook in de manier waarop elke tekst het lichamelijke organiseert, tekent zich het enunciatieve dan wel religieuze tekst-eigen gezichtspunt af.

4.2. Familie KKK

4.2.1. De organisatie van tijd en ruimte

4.2.1.1. De configuratie van het onkenbare

In KKK-1 heeft de configuratie van het onkenbare een heterotopisch karakter. De onkenbare orde omgeeft en omvat de orde van het kenbare en gekende. Het is er de oorsprong en de bestemming van. Het onkenbare heeft het karakter van het 'elders' en het 'andere'. In KKK-1 is de onkenbare orde de orde van God. Deze is met het kenbare en gekende verbonden. De andere configuraties zijn topisch van aard. Ze moeten naar God verwijzen, God aan het licht brengen. Omdat ze dat niet of niet voldoende doen, moeten ze worden omgevormd en getransformeerd.

In de tekst tekent zich een beweging af waarbij de transcendentie van het onkenbare, plaats maakt voor immanentie. Het geloof in hemel (plaats) en hiernamaals (tijd) en in een hereniging met overleden dierbaren (actoren), gaat in de loop van het leven een minder belangrijke rol spelen en gaat minder vanzelf spreken. Gods orde wordt meer dan eerder het geval was, de bestemming van het leven hier en nu. Van een tijdens de eigen jeugd door de kerk aangereikt geloof in *"God die almachtig is en daarboven staat"* zegt KKK-1: *"Ik wil daar niet in geloven, ik wil God niet daar boven zien, ik ben op mijn eigen manier gaan geloven"*. Ook het denken over Jezus verandert: *"nou ja, verlosser.....ik zie Hem meer als een profeet en een groot mens die ik na wil volgen"*, en: *"Hij is via God bij Maria gekomen maar Jozef heeft het moeten doen"*. En in plaats van de aangereikte opvatting over Maria, die als verheven en in het licht gezette middelares en toonbeeld van maagdelijke kuisheid, totaal anders is dan andere vrouwen en moeders, ontstaat het beeld van Maria die net als andere moeders een goddelijke opdracht heeft om een kind groot te brengen en met wie als met een vriendin gepraat kan worden. Bij het beeld van moeder Maria staan dan ook altijd bloemen. *"Je steekt voor haar geen kaarsen aan; je eigen moeder geef je tenslotte ook bloemen en geen kaarsen"*. Net als Maria heeft het beeld van Jezus thuis een plaats, en wel als lijdende en gekruisigde. De vermenschlijkte en op menswording gerichte God is dichtbij, thuis, te vinden in beelden van nabijheid en kruis-dragen. Deze 'vermenselijking' van hemelse actoren kwalificeert: het maakt een leven van navolging mogelijk dat aan Gods bedoeling beantwoordt. Het richt de mens op de ander. Het menselijk leven dat vorm krijgt in het kunnen dragen van het kruis, in het nabij zijn en het helpen dragen van elkaars lasten, is een leven dat aan Gods bestemming beantwoordt. De tekst kent een aantal vertellingen met actoren die in bepaalde situaties letterlijk een kruisbeeld vastpakken, of in overdrachtelijke zin aan het kruisbeeld 'vasthouden'. Jezus die het kruis opneemt en draagt is een beeld voor gelovig houvast.

Het goddelijke krijgt een vragend karakter; het weten maakt plaats voor het zoeken en geslotenheid verandert in openheid. De tekst neemt afstand van voorgegeven en bekende voorstellingen van het onkenbare en van het transcendente, het verhevene, het bijzondere en het vreemde, dat de eerdere verbeelding van deze hemelse actoren kenmerkt. In de nieuwe 'verbeelding' die wordt gezocht, nemen het immanente, het dichtbij, het gewone en het verstaanbare een grotere plaats in.

In de tekst krijgt het goddelijke een meer impliciet karakter: het goddelijke is verweven met het menselijke en 'in wording'. Waar mensen zich op elkaar richten 'gebeurt' God. Het intermenselijke krijgt het karakter van een godsdienstige opdracht. Het 'elders' en het 'andere' van het heterotopische is te vinden in de andere mens. In de ander, in de

vreemde is God te vinden als een vraag die opent en tot omvorming uitnodigt en waar in vrijheid op ingegaan mag worden. Het impliciete karakter van de orde van het goddelijke tekent zich af in de terloopse woordkeuze. De tekst brengt het goddelijke niet vaak expliciet ter sprake. In de voorkeur van de tekst voor bijbelse termen als ‘talenten’, ‘het eren van je ouders’, of ‘schepping’, wordt helder dat deze orde van God bepalend, destinerend is.

Ook in KKK-2 heeft de configuratie van het onkenbare een heterotopisch karakter en ook in KKK-2 is dat de tijd en de ruimte van God. Het is ook aan KKK-2 eigen, dat deze tijd/ruimte van God met de andere configuraties verbonden is en dat de andere configuraties naar God verwijzen, of dat zouden moeten doen. KKK-2 spitst de transcendentievermindering van KKK-1 toe. Het brengt geen tijd/ruimte van hemel en hiernamaals meer ter sprake. Het scheppen door God is nog meer een gebeuren in het hier en het nu. Een eigen moment of periode van scheppen vervaagt en ook een eindtijd komt niet meer in beeld. In samenhang daarmee is het rechtsprekende en oordelende van God verdwenen. De tekst spitst de beweging van KKK-1 toe, die God meer immanent ter sprake brengt. *“Ik geloof **niet** in God als **persoon**, ik heb er ook helemaal geen **beeld** bij en ik heb ook niet zo’n **behoefte** aan dat beeld.... Ik geloof in een **God** die **werkt** via **mensen**. Ik **bid** wel tot God maar ik geloof dat ik het **antwoord** via **mensen** moet krijgen”*. God komt niet zozeer als een ‘iemand’ maar als een gebeuren ter sprake, dat zich tussen mensen voltrekt en als zodanig van de orde van het actoriële is. In dat actoriële lijkt Gods werkzaamheid met het menselijke samen te vallen en van het menselijke handelen afhankelijk te zijn. *“Wij zijn de **handen** en **voeten** van God, God **kan** niet **zonder** ons”*. *“Wij kunnen **ook** niet zonder **Hem** of **Haar**, maar wij moeten het doen. **Daar** geloof ik dus in”*. *“God is het **goede** dat mensen in zich hebben en daarin is elke mens een **stukje** van God”*. God wordt als een actorieel gebeuren gedacht dat met het menselijke handelen samenvalt. Maria en Jezus worden niet meer genoemd en er komen geen andere heterotopische actoren ter sprake. Jezus speelt wel impliciet, ongenoemd een rol. Met name in het dragen van het kruis is hij een navolgenswaardig voorbeeld. In KKK-2 is het goddelijke vooral een subject van toestand, geen subject van handelen. De mens is handelend subject. De tekst vertrouwt op het menselijke vermogen om God te realiseren. *“Het is de **kunst** om de goede kwaliteiten te laten **overheersen** en dat de **minder** goede, ik wil nog niet eens over de **slechte** praten, dat je **die** **weg** kunt duwen.”* Menselijke slechtheid kan worden overwonnen. *“De **duivel** **daar** geloof ik niet in en **ook** als het over de erfzonde gaat: daar kan ik dus **ook** niks mee. Ik geloof in God die **liefde** is en dan is het **goede** dat mensen **in** zich hebben, dat is **God**”*. De doorwerking van het goddelijke in de andere configuraties, komt tot stand door een optimaal beroep op de menselijke vermogens om het goede te doen en te willen. Zo brengt elk mens God aan het licht. Net als in KKK-1 werkt het godsdienstige in heel het leven door. Net als in KKK-1 destineert de band tussen God en mens tot verbinding tussen mensen, en ook hier blijkt, dat vaak naar goede woorden moet worden gezocht. Ook hier blijkt in de terloopse woordkeuze, dat godsdienstige destinatie een rol speelt: *“Je moet een **handje** helpen om het **kruis** te dragen”*. Anders dan in KKK-1, zwakt KKK-2 de godsdienstige oriëntatie van deze woordkeuze af: *“o, ik **bedoel** het **niet** zo **heilig** hoor; ik bedoel het **helemaal** niet zo **diepgesocht**”*. Of: *“Goh, dat klinkt wel **heel** hoogdravend”*. De tekst nivelleert de hoogte en de diepte. In KKK-2 wordt de goddelijke destinatie verborgen. Gelovig handelen is dat handelen, dat op harmonie in het sociale gericht is. In de beweging waarbij het kleine,

het afhankelijke en het individuele wordt gerelateerd aan het grote, het autonome en gemeenschappelijke, komt God aan het licht. Explicitering van het godsdienstige kan tot verdeeldheid of onderscheid leiden in de gemeenschap. Dit moet vermeden worden. Het aan het licht komen van het goddelijke, het harmonieuze in het samenleven, is in de visie van KKK-2 gebaat bij het vermijden van de explicitering van het godsdienstige.

Ook in KKK-3 is de orde van het onkenbare de orde van God en ook in deze tekst heeft deze orde een omvattend en overstijgend karakter. KKK-3 onderscheidt zich van de eerdere generaties vanwege het beeld van een transcendente God met mannelijke trekken. *“Ja, ik zie God wel als een **persoon**.....voor **mij** heeft Hij wel een **baard** bijvoorbeeld. Ik vind het lastig om ineens zo.....ik zou niet weten hoe ik Hem anders moet zien”*. Deze op de wolken tronende, als persoon gedachte God, komt in de menselijke en hoogverheven trekken overeen met het in KKK-1 afgewezen godsbeeld. De verheven God van KKK-3 overheerst echter niet en buigt het menselijk leven niet neer. God is daarentegen gericht op de menselijke ontwikkeling en het menselijk geluk. In het bidden stelt de mens zich open voor Gods steun en betrokkenheid. *“Ik vind **steun** in het **bidden** en in het **geloof**. Ik kan aan God het **verhaal** vertellen. Dan **weet** Hij het in elk geval, als Hij het nog **niet** wist. Misschien kan Hij **helpen**”*. God geeft kracht en steun, zodat mensen hun problemen op kunnen lossen. Verbeeldingen van de godsnaam verdwijnen (die van Jezus, of een impliciet christologisch beeld als kruisdrager), of boeten aan relevantie in (Maria). God wordt ook geen schepper meer genoemd. De grotere aandacht voor het overstijgende en transcendente van God in actorieel opzicht, gaat gepaard met een eigen verheven goddelijke ruimte *“in de hoogte”*. Ook in de temporalisatie is Gods transcendentie meer in beeld: God heeft meer trekken van durativiteit en eeuwigheid. God gaat de mens vooraf, gaat de mens te boven, is er altijd en beweegt zich voortdurend naar de mens toe, met narratieve programma's van ondersteunen en bekrachtigen. Meer uitgesproken dan in eerdere teksten, overschrijdt de God van KKK-3 het menselijke. *“God is **meer** betrouwbaar en steunend eigenlijk. Als er in de **omgeving** geen steun is, dan bij God wel”*. Dat mensen zich ontwikkelen en daarin op elkaar gericht zijn, is ook in KKK-3 een godsdienstige opdracht. God bestemt, ondersteunt en bekrachtigt de mens daartoe. Het menselijke verlangen naar groei in geluk en relatie beantwoordt aan Gods bestemming, terwijl God dit verlangen realiseert door het te ondersteunen en te bekrachtigen. Net als in KKK-1 en KKK-2 werkt het godsdienstig zijn in KKK-3 overal in door. Anders dan in de andere teksten spreekt het godsdienstig zijn niet vanzelf. Het is een keuze die onderscheidend is en die verantwoord wordt ten opzichte van zichzelf en ten opzichte van anderen. Het geloof *“is nummer een op mijn lijstje van **belangrijkste** dingen. **Vrienden** en **familie** en alles is nummer twee, **studie** en **werk** zijn nummer drie en zo gaat dat verder.....mijn **geloof** is heel **belangrijk** voor mij. Het is een **heel** groot **deel** van mijn **leven**. Mijn leven wordt in feite wel **bepaald** door mijn **geloof**. Bij **keuzes** die ik maak denk ik dan: ik kan het **zo** doen, maar mijn **gevoel** zegt en voor mijn **geloof** heb ik iets van: ik ga **die** kant op.”* In het contact tussen jongeren in het algemeen, maar ook in de omgang met vrienden en intimi, is gelovig zijn iets dat uitzonderlijk is. Het onderscheidt. Het maakt deel uit van de eigen identiteit en geeft richting aan de vormgeving het eigen leven, aan de manier van omgaan met anderen en aan heel het in-het-leven en in-de-wereld staan. Het op God betrokken zijn werkt overal in door. Het omvattende karakter van het persoonlijke geloof beantwoordt aan het omvattende en overstijgende van God. Dat de godsdienstigheid in KKK-3 meer onderscheidend, meer bewust geko-

zen en minder vanzelfsprekend is, gaat met een grotere explicitering gepaard. Het wordt verwoord en verantwoord. De terloopse verwijzingen naar bijbelse teksten, die het spreken in KKK-1 en KKK-2 kenmerken, ontbreken in KKK-3. Alleen het terloopse verwonderde “**Goh**”, waarmee diverse zinnen worden ingezet, blijft over.

4.2.1.2. *De configuratie van de katholieke traditie en kerk*

In KKK-1 is dit een topische tijd/ruimte. Dat betekent dat deze configuratie naar de tijd/ruimte van God moet verwijzen. Dat omvat twee aspecten. Het utopische is, dat de katholieke traditie en kerk de orde van God aan het licht moet brengen. Het paratopische is, dat deze traditie en kerk de mensen moet kwalificeren, als het ware zodanig moet opvoeden, dat mensen in hun eigen bestaan de orde van God aan het licht kunnen helpen brengen. De traditie en kerk staan in dienst van Gods transformatie van mens en wereld en moeten volgens KKK-1 om die reden zelf transformeren. Binnen de diverse figuratieve trajecten als het ambt, de geloofsgemeenschap, de liturgie, de leer, en de kerkelijke organisatie, noemt de tekst voorbeelden van praktijken die het menselijk leven neerbui- gen, verzwaren en isoleren, in plaats van dit te verheffen, te verbinden en te verlichten. Er zijn parochies waar je “**onder hoorde**”, een leer die het leven wil dwingen en ambts- dragers die de “**eer niet waardig**” zijn. Het is eigen aan de tekst dat de katholieke traditie erin slaagt om te veranderen. Meer dan vroeger brengt de traditie Gods orde aan het licht. Het wetende, het kennende, het isolerende, het neerbuigende en het gesloten binnen de traditie, maakt plaats voor het zoeken, het vragen, het verbinden en het open staan voor Gods orde. Bisschoppen en priesters gaan meer luisteren. De kerkgemeen- schap wordt door mensen samen gedragen. De inzet en inbreng van gewone mensen gaat ertoe doen. De liturgie krijgt de kleur van een gezamenlijk feest. Gewone mensen komen naar voren en mogen in hun eigen woorden hun eigen leven ter sprake brengen: ook vrouwen en kinderen. In de kerk zoeken mensen samen naar God en komen in relatie tot elkaar tot hun recht. Zo realiseert de kerk haar bestemming van God aan het licht te brengen. Deze vieringen waar iedereen er mag zijn, lichten het leven op. In catechese, bijbelstudie en gespreksgroepen leren mensen over hun gelovig zijn te praten en zich in bijbel en traditie te verdiepen. De traditie kwalificeert tot gelovig leven.

Ook in KKK-2 is de orde van de katholieke traditie en kerk topisch van aard en ook hier gaat het om utopische en paratopische trekken. De kerk is allereerst een geloofsgemeen- schap: “*Ik ben een **echt kerkmens***”. “*Geloven kun je **niet alleen**, daar heb je **mensen voor nodig**, **zielsverwanten**, mensen waar je wat mee **kunt***”. Net als in KKK-1 komt het individuele geloof tot stand binnen en dankzij een gemeenschap. Anders dan in KKK-1, waar gemeenschapsvorming tot bloei komt als God ter sprake komt, is explicitering van het godsdienstige in KKK-2 riskant. Het kan aan de harmonie in de gemeenschap af- breuk doen. Terwijl in KKK-1 de openheid vanuit de kerk naar de mens toe centraal staat, wordt in KKK-2 de mens op de kerk gericht. De kerk moet de onkerkelijk gewor- den katholieken herverzamen. Onkerkelijkheid is in KKK-2 een fenomeen dat veroor- zaakt is door de kerk. Net als in KKK-1, vormt ook in KKK-2 de vroegere leerstellige en neerbuigende kerk een antiprogramma waar het huidige kerk-zijn zich van moet onder- scheiden. “*Dat de kerk, wat je van veel **oudere** mensen hoort, eh..... dat die hun zo’n **pijn** heeft gedaan*”. Omdat de kerk verantwoordelijk is voor de uittocht van katholieken, moet de kerk zelf stappen zetten in het wekken van nieuwe openheid voor de kerk. In deze opdracht realiseert de kerk het utopische karakter; het realiseert een door God ge-

wilde eenheid en harmonie. In dat gezichtspunt moeten mensen eerst de drempel van de kerk over. Pas dan kan het geloof ter sprake komen. Om mensen binnen te krijgen moet de kerk uitnodigend en aantrekkelijk zijn. “*De kerk moet **leuk** zijn, mensen moeten er **graag** komen, het moet **interessant** gemaakt worden.... dat het mensen **aanspreekt**”*. De noodzaak het geloof op een boeiende en aansprekende wijze vorm te geven, leidt tot een vertaalslag waarbij eigenlijk hetzelfde op een andere manier gebeurt of gezegd wordt. “*Je moet laten zien dat je als kerk **ook** gegroeid bent*”. Het verlangen om het geloof bij de mensen te brengen en in het leven een plek te geven, gaat gepaard met een beweging van verbalisering, democratisering en nivellering. In de kerkelijke viering en in de kerkelijke organisatie krijgt dat gestalte in een zo groot mogelijke herkenbaarheid en toegankelijkheid van godsdienstige taal, in het uitleggen van rituelen, symbolen regels en tradities, in een zo groot mogelijke actieve en creatieve deelname van kerkgangers en in de optimale inzet van vrijwilligers.

Anders dan in KKK-1, waar het verbale een naar God zoekende en vierende kleur heeft, krijgt het verbale in KKK-2 meer het karakter van het uitleggen, terwijl bovendien het feestelijke niet vanzelf spreekt: er moet voor gewerkt worden. Het benadrukken van het gewone van kerk en geloof is met name heel belangrijk in het jongerenpastoraat. “*Dan kunnen ze mekaar **allemaal** nog één keer in de maand blijven **ontmoeten**, en dat moet gewoon **met name** gezellig zijn. En de **werkvormen** zijn tegenwoordig **zo leuk**, daar kan je **prima** met een bijbelverhaal beginnen (lachje, hoger). Wat je ermee gaat **doen** is **allemaal zo leuk** dat ze **allemaal weer vergeten** bent van: ‘o Gut, het hoorde ook **eigenlijk** nog bij de **kerk**’ (hoger)”*. Het expliciet godsdienstige komt in beeld als drempelverhogend en als zodanig bedreigend voor het contact tussen kerk en jongeren. Om dat gevaar te bezweren moet de kerk zichzelf, het geloof en de bijbel niet als zwaar, moeilijk of saai presenteren, maar het lichte, het leuke en het gewone ervan benadrukken. Het expliciet godsdienstige wordt als het ware verhuld en als een gewoon en leuk onderdeel van het leven gepresenteerd; als iets dat bijna niet meer als godsdienstig herkend wordt. Het geloof moet vooral iets uitstralen van ‘Roomse blijheid’. Het licht en luchtig maken van de godsdienst dient het kerkelijk narratieve programma van (her)verzamelen.

Ook in KKK-3 is de katholieke traditie en kerk utopisch en paratopisch. Meer dan in de eerdere teksten, slaagt deze traditie erin om God aan het licht te brengen. De tekst brengt de katholieke traditie in beeld als een open en tolerante ruimte van diversiteit in godsdienstige beleving: katholieke parochianen uit Vietnam of Indië beleven het geloof anders, maar dat wordt geaccepteerd en gewaardeerd. Het is aan de traditie eigen dat schoonheid wordt gewaardeerd: kerkgebouwen en liturgie zijn mooi. De katholieke traditie staat open voor het wereldse (naast de kerk staat doorgaans het café), is tolerant en sluit niemand buiten. In plaats van op te leggen of te dwingen, biedt het de ruimte om op je eigen manier te geloven. “*Bijvoorbeeld het **katholicisme** is ook **heel erg geënt** op **Maria**. Dat aspect spreekt mij **niet** zo **aan**, dus dan hoef ik me daar verder ook **niet** mee te **bemoeien**. Het is gewoon een eigen **keuze** die je maakt*”. Opvattingen, standpunten, leerstellingen en inzichten van de traditie die in eerdere teksten vanzelf spraken, collectief zijn aanvaard of waarvan het verplichtende karakter onderwerp van discussie was, onder meer op het vlak van de seksualiteit en anticonceptie, zijn in KKK-3 opties geworden waar het individu zich al dan niet door aangesproken voelt. Ze vormen geen anti-programma meer, maar maken deel uit van een beschikbaar reservoir, een bron waaruit selectief geput kan worden. De traditie biedt elk individu de ruimte om een

manier van geloven te ontdekken die aansluit bij het eigen leven en die het leven van dat moment ondersteunt, verrijkt en mee vorm geeft. In een andere levensfase of rondom andere vraagstukken kan op andere elementen een beroep worden gedaan. Het inzicht van KKK-1 en KKK-2, dat de katholieke traditie het menselijk leven moet ondersteunen en bekrachtigen en dat het zo God realiseert, deelt KKK-3. In KKK-3 hoeft dit echter niet meer bevochten te worden.

De katholieke traditie komt vooral als geloofsgemeenschap in beeld. “*De kerk is familie waar ik me thuis voel*”, een groot geheel waar het individu deel van blijft uitmaken. Dat jongeren kerkelijk zijn en blijven is niet gebruikelijk. De destinatie is in de eerste instantie sociaal van aard. Het afhaken, het ophouden kerkelijk te zijn, wordt slechts een enkele keer veroorzaakt door geloofsinhoudelijke vragen. Het heeft vaker een sociale en praktische destinatie: kerkelijk zijn is slecht verenigbaar met het ritme van het sociale leven. Daarom zijn kerkelijke jongerengroepen belangrijk. Kerkelijk blijven is gemakkelijker als je dat met andere jongeren bent, bijvoorbeeld in het meezingen in een jongerenkoor, in de begeleiding van de kindernevendienst of als acoliet. Gemeenschapsvorming is ook in KKK-3 nauw met de eigen gelovige vorming verweven. Anders dan in KKK-2 legt KKK-3 meer nadruk op het zelf gelovig worden daardoor. De ‘buitenkant’ van het meewerken aan de liturgie wordt ‘binnenkant’: het zoeken en ervaren van Gods mysterie in de liturgie. Gemeenschap wordt geloofsgemeenschap.

Binnen de geloofsgemeenschap staat de liturgie centraal. De catechese heeft daar een plaats in en de opbouw van de kerkelijke organisatie is daarop gericht. Dat de traditie een veelheid van vieringen kent is goed: zo kunnen meer mensen, afhankelijk van interesse en levensfase, iets van hun gading vinden. De eigen waardering voor het leuke, gezellige en herkenbare van de kinderdiensten en het actief zijn daarin, is opgeschoven naar een voorkeur voor de traditionele eucharistieviering met Latijnse gezangen. Dat wordt in deze leeftijdsfase meer als “echt, mysterieuzer” ervaren. “*Ik vind dat plechtige juist wel mooi. Het is echter allemaal*”. In de liturgie worden bijbellezingen niet genoemd. De preek wel, maar alleen onder de vraag wie dat allemaal kunnen doen. De liederen spelen een rol, naast het licht van de kaarsen, de stilte en de wierook. KKK-3 meent dat er veel veranderd mag en moet worden om de liturgie aansprekend te doen zijn. Wat echter niet variabel is, is het tafelgebed (“*dat je daar met z’n allen voor op gaat staan*”) en de communie. Daar “*werk je de hele dienst naar toe*”. De communie is als “*het vuur waar je om heen staat. Het is iets wat je samen deelt.*” Hoewel iedereen andere gedachten heeft, voel je je bij de communie allemaal hetzelfde. Het mysterie verzamelt en verbindt. Het leidt tot een gevoel van gezamenlijkheid dat onderlinge verschillen intact laat en tegelijkertijd overstijgt. In KKK-1 en KKK-2 ligt het accent in de liturgie meer op het verbale en het cognitieve; dat leidt tot het ervaren en het voelen van eenheid. In KKK-3 krijgt het non-verbale en zintuiglijke een groter gewicht.

In elke tekst is de inzet van de leek, de vrijwilliger in de kerk, van grote waarde. In elke tekst geldt dat voor de vlakken van kerkelijk bestuur en organisatie, van liturgie en van catechese. In elke tekst komt de diaconie als kerkelijke taak niet voor, ook niet als taak voor vrijwilligers.

Naast deze overeenkomsten treden verschillen aan het licht in de manier waarop de leek ter sprake komt. Een eerste signaal is, dat de term ‘leek’ alleen in KKK-1 voor komt. KKK-2 en KKK-3 gebruiken de termen ‘vrijwilligers’ en ‘kerkgangers’. Dat wijst erop dat parochianen in toenemende mate in beeld komen vanuit het perspectief van hun inzet

en bijdrage aan het voortbestaan van de kerk. Het onderscheid tussen ambtsdrager en leek vervaagt en maakt in KKK-2 plaats voor het onderscheid tussen de actieve pastores en vrijwilligers enerzijds, en de passieve kerkgangers anderzijds. KKK-3 ziet van de kerkganger de eigen activiteit en de eigen waarde als gelovige weer meer.

De teksten verschillen in de manier waarop de vrijwillige inzet van leken wordt beschreven. In KKK-1 heeft deze inzet de kleur van het 'mogen'. De leek mag als vrijwilliger de kerk mee opbouwen en maakt daarmee een andere kerk mogelijk. In KKK-2 staat de kleur van het 'moeten' centraal. De bestaande kerk kan niet voortbestaan zonder vrijwillige inzet, en ook voor een vernieuwde kerk is de inzet van de vrijwilliger noodzakelijk. Dat gezichtspunt spitst KKK-3 toe: de kerk kan niet bestaan zonder vrijwilligers.

Een volgend verschil is, dat in KKK-1 de inbreng van de vrijwilliger in de liturgie en de catechese ertoe leidt, dat het gewone leven in de kerkelijke context ter sprake komt en op het geloof betrokken wordt. Deze inbreng door de leek, maakt dat kerk en wereld, geloof en leven aan elkaar worden gerelateerd. Door de inbreng van de leek komt de wereld in de kerk ter sprake. In KKK-2 gebeurt dat niet. De inzet van de vrijwilliger heeft een meer kerkelijk karakter. De vrijwilliger neemt taken van de pastor over. Het is de vrijwilliger die aan onkerkelijke katholieken, op een voor hen herkenbare manier, het kerkelijk geloof uitlegt en dichtbij brengt. De vrijwilliger brengt in KKK-2 niet meer de wereld in de kerk ter sprake, zoals in KKK-1 gebeurt, maar de kerk. In KKK-2 is er niemand meer die de wereld in de kerk ter sprake brengt. De kerk verkerkelijkt; richt zich meer en meer op zichzelf. De kerk die minder een boodschap *aan* de wereld heeft, heeft er ook minder een boodschap *voor*. De professionalisering, dan wel de klerikalisering van de vrijwilliger, gaat met dit proces van verkerkelijking van de kerk gepaard. Nauw verweven daarmee is de verwereldlijking. De kerk die aan betekenis inboet in de explicitering van het godsdienstige, onderscheidt zich minder van de wereld. De kerk is geen sacrament meer van en voor de wereld, maar een thuis voor van huis uit katholieken. De beweging naar binnen komt centraal te staan.

KKK-3 deelt het gezichtspunt dat gelovigen zich als vrijwilliger voor het voortbestaan van de kerk in moeten zetten. Eigen aan KKK-3 is verder, dat het ook goed is als gelovigen naar de kerk komen om de liturgie mee te vieren. Deze liturgische participatie heeft, minder dan in KKK-2 het geval is, voltooiing in het deelnemen aan andere kerkelijke activiteiten, bijvoorbeeld op catechetisch vlak of in de voorbereiding van de liturgie. In dat opzicht komt KKK-3 overeen met KKK-1, waar ook het gelovig zijn en het samen het geloof vieren centraal staat en de inzet van leken van groot belang is, maar minder cruciaal. Illustratief is in KKK-3 dat aan de eigen vrijwillige inzet een (voorlopig) einde is gekomen, terwijl het gevoel is gebleven in de kerk thuis te zijn.

Het kenmerkt KKK-3 verder, dat het onderscheid tussen ambtsdrager en leek op een andere wijze wordt gedacht. Net als KKK-1 en KKK-2, erkent KKK-3 het verschil tussen ambtsdrager en leek; en net als in KKK-1 en KKK-2, denkt KKK-3 in termen van het elkaar aanvullen. In KKK-1 en KKK-2 wordt het eigene van het ambt meer ontleend aan studie en aan gezag dat in de pastorale arbeid verworven moet worden: door de gelovigen gegeven. In KKK-3 hangt het eigene van het ambt meer met de wijding samen. De priester deelt, anders dan de pastorale werk(st)ers en de vrijwilligers, in Gods mysterie en durativiteit. Hij heeft narratieve programma's van "*er gewoon zijn, altijd*". En als hij niet te begrijpen is, hoeft dat niet - zoals in KKK-2 - meteen 'vertaald' en toegankelijk gemaakt te worden. Net als in KKK-1 en KKK-2, moet ook in KKK-3 de priester God belichamen, die het menselijk leven ondersteunt en bekrachtigt. In KKK-1

wordt om priesterlijk luisteren en openstaan gevraagd, en KKK-2 tendeert naar het priesterlijk verstaanbaar zijn en het zich niet onderscheiden. In KKK-3 gaat de priester meer het duratieve en mysterieuze van God belichamen.

In elke tekst maakt de parochie deel uit van een groter geheel. In KKK-1 omvat dit grotere geheel onder meer bovenparochiële vormen van de katholieke kerk; met name de Acht Mei Beweging en de Vrouw en Geloof beweging. Daarnaast ontstaat aandacht voor de ontwikkeling van de kerk door de eeuwen heen. Dat de kerk in de ruimte van de tijd wordt geplaatst, gaat met minder aandacht gepaard voor de betekenis van de bovenparochiële context van paus en bisschoppen. Dat neemt niet weg dat grote waardering bestaat voor bisschoppen, die in hun spreken er blijk van geven, dat ze ook bereid zijn te luisteren.

In KKK-2 neemt het gewicht van deze bovenparochiële context van de parochie toe: parochies worden tot samenwerking en tot een bepaalde manier van geloofsbeleving verplicht. De positieve betekenis die het bisdom in KKK-1 heeft gekregen, komt in KKK-2 onder druk te staan. Ook KKK-2 staat open voor de eeuwenoude traditie van de wereldkerk. Net als in KKK-1 komt deze ter sprake als een geloofsgemeenschap die zich door de eeuwen heen heeft ontwikkeld en die een geschiedenis heeft van goede en minder goede uitingsvormen. Meer dan KKK-1 doet, put KKK-2 uit de geschiedenis van de kerk troost en hoop voor de toekomst. KKK-1 heeft minder troost nodig. KKK-1 ontleent hoop voor de toekomst van de kerk aan God, die zich in de kerkelijke geschiedenis kritisch heeft geopenbaard en zich kritisch zal blijven openbaren. In KKK-2 wordt de hoop ontleend aan deze geschiedenis als zodanig. Daarin speelt een rol dat de God van KKK-1, minder van mensen afhankelijk is dan de God van KKK-2.

In KKK-3 krijgt het bovenparochiële van de geloofsgemeenschap met name in de Katholieke Jongerendagen en de Wereld Jongerendagen vorm. Het accent van de interesse ligt in de ontmoeting met andere jongeren en het onderlinge gesprek. “*De paus, dat zal wel een aardige man zijn hoor, maar mij zegt het niet zoveel. Hij spreekt me niet zo aan. Hem zie ik op de televisie ook wel, dat is voor mij niet zo heel erg van belang*”. De bovenparochiële belangstelling is meer horizontaal: op andere jongeren gericht. Het horizontale zien we naast het actoriële ook in temporeel opzicht: in KKK-3 gaat het hier om een context van het hier en nu: de geschiedenis van de kerk komt nauwelijks ter sprake. Ook in spatieel opzicht is van horizontalisering sprake en wel in de grotere aandacht van KKK-3 voor het mondiale karakter van de kerk, en in het gegeven dat de kerk, met name de paus, ook via de media ‘binnenkomt’. KKK-3 denkt minder in termen van oppositie ten aanzien van de institutionele kerk. Deze is in KKK-3 alleen relevant als het individu ervoor kiest om deze van gewicht te doen zijn. De troost en de bemoediging van de kerkgeschiedenis heeft KKK-3 niet nodig. De kerk komt niet meer ter sprake als een instituut dat mensen zou willen dwingen of neerbuigen. Als de kerk in KKK-3 al een narratief programma van dwingen en overheersen zou hebben, zouden de mogelijkheden ontbreken om deze te realiseren.

In KKK-1 maakt ook de protestantse traditie deel uit van de ruimere gelovige context. Openheid daarvoor en contact daarmee is in KKK-1 nieuw en wordt als een verworven goed ervaren. In KKK-2 maakt deze openheid voor de protestantse traditie plaats voor enige distantie. De protestantse liturgie is te zwaarmoedig, te weinig blij. Het maakt het leven niet lichter en mist de “*roomse blijheid*”. Dit gezichtspunt van groeiende distantie

spitst KKK-3 toe door de protestantse traditie te associëren met soberheid, stijfheid, bekeringsijver en gebrek aan vrijheid. KKK-3 staat positiever tegenover elke andere denkbare religieuze stroming. De tekst noemt de islam, het boeddhisme, het geloof in reïncarnatie, new age, wicca en hekserij. De interesse leidt tot een nadere kennismaking, maar: “*ik kan er mezelf niet in vinden. Nee, ik ben gewoon.....christelijk, katholiek en daar heb ik mezelf in gevonden en dat is waar ik mee door wil gaan*”. KKK-3 schetst een grotere diversiteit op levensbeschouwelijk en religieus vlak dan de eerdere teksten doen. Deze diversiteit is positief: het individu maakt zelf uit het beschikbare aanbod een keuze die bewust en overwogen is.

4.2.1.3. De configuratie van familie en gezin

In alle drie de teksten zijn familie en het gezin utopisch en paratopisch, bekwamend van aard, zowel in hun interne, alsook in hun externe gerichtheid. De leden van gezin en familie zijn nauw op elkaar betrokken. Kinderen krijgen de ruimte en de bescherming om hun kwaliteiten te leren ontdekken en zich daarmee op de omgeving te richten. Ook verwanten, die dat bijvoorbeeld vanwege ziekte of ouderdom nodig hebben, worden met zorg omringd. Gezin en familie zijn naast hun interne gerichtheid, ook extern georiënteerd. In elke tekst maken gezin en familie deel uit van het grotere verband van maatschappij en kerk. In elke tekst spreekt het vanzelf dat mannen en vrouwen zich daarvoor inzetten, en ook de opvoeding van de kinderen is op de participatie aan kerk en maatschappij gericht. In elke tekst draagt het opvoedende werk binnenshuis daaraan bij.

De teksten geven elk aan, dat het godsdienstig leven en opvoeden in hoge mate een gekozen karakter heeft. KKK-1 brengt dit reeds ter sprake bij eigen jeugd: bij de als kind gekregen opvoeding. In het huiselijk milieu worden plichtmatig geloof en het neergebogen worden door de kerk, afgewezen als zijnde “*flauwekul die niets met het geloof te maken had*”. Alleen voor God wordt geknield: dagelijks “*op de knieën bij het avondgebed*”. De ‘ik’ is onder de indruk van het persoonlijke en vrijwillig gekozen karakter van het ouderlijke geloof. Ook in KKK-2 zijn de ouders die bewust en op een kritische manier kerkelijk betrokken zijn en die thuis over hun geloof en hun geloofsvragen spreken, van grote voorbeeldige invloed. Ook hier gaat de ouderlijke distantie van bepaalde kerkelijke praktijken, gepaard met het kerkelijk blijven en met een geloof in God dat op een zelf gekozen wijze vorm krijgt. Ook in KKK-3 geldt, dat het ouderlijke voorbeeld van het bewust kiezen voor kerkelijk gelovig zijn, tot navolging leidt. In KKK-3 is het kerkelijk zijn minder kritisch: de kerk heeft er geen antiprogramma meer dat ze kan of wil realiseren.

Een andere overeenkomst is dat de teksten het huiselijke milieu beschrijven als een milieu dat bescherming behoeft tegen kerkelijke inmenging, met name op het vlak van seksualiteit en vruchtbaarheid. KKK-1 vertelt over een huisbezoekende pater die op een pijnlijke en dwingende wijze de snelle komst van meer baby's af lijkt te willen dwingen, zonder op de hoogte te zijn van het recente overlijden van een baby en zonder daar belang in te stellen. KKK-1 keert zich tegen zulke inmenging in het familieleven met het: “*Daar is het gat van de deur. En u hoeft ook niet weer te komen*”. De tekst maakt duidelijk, dat kerkelijke bemoeienis in zo'n situatie zeer welkom was geweest, als die luisterend, troostend en begripvol zou zijn geweest. KKK-2 en KKK-3 zetten de lijn door, dat gelovig leven baat kan hebben bij kerkelijk spreken over seksualiteit en vruchtbaarheid,

maar dat dit spreken ingebed moet zijn in een luisterende en leven-ondersteunende kerkelijke houding. Bij kwesties als seksualiteit buiten het huwelijk, homoseksualiteit, anticonceptie, abortus of echtscheiding, is de kerkelijke leer een gegeven waar het gelovige individu rekening mee houdt, maar waar het zich niet door laat bepalen. Kerkelijke opvattingen vormen een optie waar ook *niet* voor gekozen kan worden.

In elke tekst spreekt het vanzelf dat ouders hun kinderen godsdienstig opvoeden. Dat krijgt vorm in het godsdienstige gesprek en ritueel thuis en in een opvoeding die op het kerkelijk-worden gericht is. Kinderen gaan met de ouders mee naar de kerk en zijn net als zij kerkelijk actief: “Zolang ze **thuis** wonen hebben we ze tot een taak in de kerk **verplicht**, ze moeten in ieder geval **iets** doen”. Thuis “neem je de kinderen er **gewoon** in mee. Ze leren de **handjes** te vouwen en het **kruisteken** te maken. Ze **snappen** het niet maar dat **hoeft** ook niet. Je **hoeft** het niet direct te begrijpen, dat moet **groeien**”, aldus KKK-2. In elke tekst wordt de ouderlijke godsdienstige opvoeding als voorbeeldig beschreven. Dat ouders er bewust mee bezig zijn, dat er over gesproken kan worden en dat kinderen op een eigen manier tot geloven worden gebracht, noemt elke tekst als positief aan de ouderlijke godsdienstigheid. In elke tekst worden de eigen kinderen op dezelfde manier opgevoed: het meenemen naar de kerk, het wegwijzen maken in de bijbel, het stimuleren tot eigen liturgische betrokkenheid, en de huiselijke ritualiteit.

Tussen de teksten tekenen zich ook verschillen af.

In de eerste plaats vermindert de ondersteuning in de godsdienstige opvoeding door derden. De ouderlijke praxis die in KKK-1 wordt omgeven en ondersteund door die van andere kerkelijke ouders, door het katholieke onderwijs en door de parochie, staat in KKK-2 op zichzelf. Het katholieke middelbare onderwijs wordt al langer door een anti-kerkelijke sfeer gekenmerkt: “Eigenlijk werd het mij gewoon **kwalijk** genomen dat ik met mijn ouders naar de **kerk** ging. Als ik zei: ‘ja maar dat **doe** ik’ kreeg ik echt **alles, inclusief de leraar over me heen**” en in het katholieke basisonderwijs zijn kerkelijke leerlingen een uitzondering geworden. Het incident waarbij een meisje op het schoolplein wordt omsingeld en uitgejouwd: “**Kerkkind! Kerkkind! Kerkkind!**” illustreert dat de band tussen katholieke school, parochie en gezin die in KKK-1 nog vanzelf spreekt, voorbij is. Het kerkelijke gezin is een eiland geworden. In die context neemt het gewicht van de eigen familie toe. Dat het gezin kerkelijk kan opvoeden is te danken aan de voorbeelden die aan de eigen godsdienstige huiselijke opvoeding worden ontleend. Dat de gegeven opvoeding grote overeenkomst vertoont met de gekregen opvoeding, is mede het gevolg van het feit, dat er geen andere configuraties zijn die voorbeelden van gelovig leven en opvoeden aanreiken. Dat de parochie het expliciet godsdienstige verhuult, draagt bij aan het isolement van familie en gezin in paratopisch opzicht.

In de tweede plaats neemt de explicitering van de godsdienst toe in het huiselijke domein. In elke tekst speelt de godsdienst een grote rol in het huiselijke leven en in de beleving daarvan. In KKK-1 heeft dit gewicht een impliciet karakter. Dat “**Maria ook een taak heeft gekregen om een kind op te voeden**”, onthult dat het eigen moederschap als een godsdienstige taak wordt ervaren, evenals het kerkelijke huwelijk. Het ‘ja-woord’ heeft niet alleen de echtgenoot, maar uitdrukkelijk ook God als adressant. In KKK-2 wordt godsdienstigheid geleidelijk aan meer in communicatie gebracht en geëxpliciteerd. Het ritueel dat vanzelf spreekt, nodigt uit tot gesprek erover, ook met leeftijdsgenoten van kinderen die niet kerkelijk zijn. Het is in dit expliciet godsdienstige, dat het huiselij-

ke domein zich verbreedt. Het godsdienstige gesprek en ritueel maakt, dat de huiselijke gemeenschap zich richt op verbreding: aandacht voor zieken (verzinzen voor wie je wilt bidden bij de adventskaarsen) en voor derde wereld projecten (het vastendoosje). Ook leidt het tot bezinning over de eigen omgang met het materiële (soberder leven). Het gezin wordt het enige domein dat expliciet voorbeelden aanreikt voor een gelovig leven dat kritisch op de wereld betrokken is en waar over het geloof wordt gesproken met niet-gelovigen.

In de derde plaats neemt de rol van de vrouw toe in de godsdienstige opvoeding. In KKK-1 hebben vaders en moeders een eigen taak in de opvoeding in brede zin en in de godsdienstige opvoeding. Het aandeel van de vader is meer naar buiten toe gericht en verbaal van kleur, de moeder behartigt het huiselijke ritueel. In KKK-2 neemt het aandeel van de vader in de godsdienstige opvoeding af. Zijn voorbeeld blijft een rol spelen in de betrokkenheid bij maatschappelijke organisaties. De moeder, die ook op maatschappelijk gebied actief is, komt in de godsdienstige taak meer alleen te staan. Ze neemt de vaderlijke taak van het gesprek over het geloof thuis erbij. De tendens dat de godsdienstige betrokkenheid en opvoeding een taak van vrouwen wordt, zet zich in KKK-3 door in de tendens van godsdienstige individualisering binnen de partnerrelatie. Het kerkelijk godsdienstig zijn is een individuele keuze die de levenspartner niet hoeft te maken. Anders dan in KKK-1 en KKK-2, spreekt het in KKK-3 niet meer vanzelf dat beide partners katholiek zijn, kerkelijk zijn, of gelovig zijn. Gelovig en kerkelijk zijn wordt een individuele keuze waarvoor van de partner respect wordt gevraagd, maar die door de partner niet gedeeld hoeft te worden. In een goede relatie helpen de partners elkaar bij het zoeken naar een eigen levensbeschouwelijke identiteit en praxis, niet naar een gezamenlijke. Dat de leden van een gezin allemaal gelovig en kerkelijk zijn wordt uitzonderlijk.

In elk van de teksten gelden huwelijk en gezin als een goede bestemming en als een levensopdracht, waarmee een vrouw haar eigen kwaliteiten ontplooit op een wijze die de samenleving en de kerk dient en opbouwt. Anders dan in KKK-1 en KKK-2, geeft KKK-3 blijk van een besef dat huwelijksrelaties vaak van tijdelijke aard zijn. Economische zelfstandigheid en betaald werk verschijnen als wenselijk. In de eerste plaats omdat in het werk persoonlijke kwaliteiten worden ontdekt die ten dienste komen van de samenleving, maar ook als bescherming tegen een te grote mate van sociale, emotionele en financiële afhankelijkheid van de partner.

4.2.1.4. De configuratie van de wereld

In elke tekst heeft de wereld een utopisch karakter: de wereld moet veranderen en tot haar bestemming komen. In KKK-1 is de wereld een domein waar het individu op betrokken is, waar het aan bijdraagt en waarin het een godsdienstige identiteit vindt. De wereld is vindplaats van godsdienstigheid. In KKK-1 gebeurt dit als gelovige katholieken zich via diverse katholieke, op de maatschappij betrokken organisaties inzetten. De tekst noemt de katholieke zuil, maar ook de Acht Mei Beweging, de Vrouw en Geloof beweging en het Katholiek Vrouwen Gilde. De godsdienstigheid in de wereld krijgt, als gevolg van de vermindering van maatschappelijke invloed van de kerk en vanwege de vervaging van het godsdienstige karakter van organisaties, steeds minder een expliciet, collectief en als godsdienstig herkenbaar karakter. Dat in de wereld Gods orde wordt gerealiseerd, blijft nodig. *“Je kunt wel **zeggen** dat je gedoopt en christen bent, maar dat*

moet je laten **zien**. Dan zou de wereld er **heel anders** uitzien als iedereen die gedoopt is en zich als christen ja....dat voorbeeld geeft". Het wordt echter meer een individuele taak waarvan het godsdienstige karakter impliciet blijft. Het impliciet houden van het godsdienstige is een reactie op een expliciete kerkelijke presentie in de wereld, die te weinig ondersteunend en helpend is. KKK-2 deelt het inzicht dat de omvorming van de wereld de verantwoordelijkheid van het individu is, en dat vrijwillige inzet in organisaties die de maatschappij opbouwen, van groot belang is om te "*proberen een bijdrage te leveren aan het **welbevinden** van iedereen hier op aarde*". KKK-3 komt met deze teksten overeen in het besef dat deze individuele inzet en betrokkenheid aan niet-godsdienstige organisaties impliciet godsdienstig van aard is: "*Het **grote sociale gebod** van de **naasten-liefde** moet **overal** en **altijd** worden toegepast*". In KKK-3 komt de wereld meer dan in de andere teksten in beeld als een context die een veelheid van mogelijkheden aanreikt op het gebied van studie, werk, relatievorming, ontspanning, religies. Dat de wereld als 'aanbod' verschijnt is nieuw in KKK-3. KKK-3 komt met de andere teksten overeen in het besef dat het individu aan de wereld bij moet dragen door betrokken en vrijwillige inzet. In dat proces wordt het goddelijke in de wereld gerealiseerd. Anders dan KKK-1 en KKK-2, brengt KKK-3 ook een expliciet godsdienstige praxis als wenselijk ter sprake. Het expliciteren van godsdienstigheid is in KKK-3 een zaak van de individuele gelovige en een taak van de kerk. Het expliciteren moet echter ook in KKO-3 niet in kerkelijk spreken en heersen vorm krijgen, maar in een kerkelijke praxis van dienstbaarheid en ondersteuning.

De teksten verschillen in de manier waarop de wereld in beeld komt. In KKK-1 komt de wereld niet met een anti-programma in beeld. Er zijn alleen mensen van goede wil. In KKK-2 en in KKK-3 gebeurt dat wel. In KKK-2 is sprake van een doorgeslagen individualisme en materialisme en in KKK-3 geldt het gebrek aan tolerantie, respect en openheid als het grote probleem van onze cultuur. In beide gevallen verhoudt de gelovige oriëntatie zich kritischer tot de oriëntatie in de wereld, dan in KKK-1 het geval is. Deze gelovige oriëntatie moet in de kerk ter sprake komen en aan de gelovigen een soort van mentale weerbaarheid geven, zodat zij in de samenleving daar aandacht voor kunnen blijven hebben.

In de teksten verandert het paratopische van de wereld. Het leven in de wereld, ook in de verzuilde organisaties, is een bestaan van emancipatie en mondigheid. In KKK-1 en KKK-2 is de wereld in dat opzicht een voorbeeld voor de kerk. In KKK-3 heeft de wereld geen ideale trekken waar de kerk een voorbeeld aan zou dienen te nemen. Dat hangt enerzijds samen met het besef van KKK-3 dat de wereld mondiale problemen kent. De tekst noemt oorlog, honger en aids. In KKK-1 en KKK-2 is de wereld kleiner. Mondiale problemen worden niet genoemd. Daarnaast geeft KKK-3, meer dan KKK-1 en KKK-2 doen, van een besef blijk, dat de strijd om mondigheid in de kerk zelf, een gepasseerd station is. Mondigheid is gerealiseerd, en wel in de partiële en op persoonlijke keuze gebaseerde kerkelijke betrokkenheid van de gelovigen.

In KKK-3 is de niet-godsdienstige wereld paratopisch, omdat deze ertoe uitdaagt vorm te geven aan godsdienstigheid in het gewone leven. KKK-3 vertoont in dat opzicht overeenkomst met KKK-1, waar de ongodsdienstigheid van de wereld tot katholieke zuivering vorming leidt. In KKK-3 is van een individuele vormgeving van deze beweging sprake. De seculiere wereld nodigt uit tot het expliciteren van de eigen godsdienstigheid. Dat kerkelijke godsdienstigheid in de generatie van jongeren ongebruikelijk is, maakt dat het

gelovig zijn wordt bevraagd en dat het zich verdiept. Een niet-godsdienstige omgeving is een leerschool waar godsdienstigheid door bevraagd wordt en aan getoetst wordt en vorm krijgt.

4.2.1.5. De configuratie van de natuur

In KKK-1 is de natuur utopisch. Zij brengt als schepping (*“Die **Bang** die moet door iemand gedaan zijn”*) het goddelijke aan het licht in processen van afsterven en nieuwe bloei. De natuur omvat bossen, eilanden, flora en fauna en daarvan met name het mooie en het goede. De eindigheid, die in processen van afsterven zichtbaar wordt, mondt uit in het nieuwe leven dat zich erin aandient. *“en dan zie je alles **afsterven**, maar **intussen** zie je **toch** alweer..... in januari.....en dan schijnt op een gegeven moment de **zon** en dan **staan** we daar met ons **tweeën**”*. De natuur drukt uiteindelijk harmonie uit; een harmonie waar de mens deel van uitmaakt. Het licht van de zon verenigt en verlicht *“ons tweeën”*. Als utopische ruimte is de natuur ook paratopisch: zij kwalificeert tot het ervaren van het goddelijke. Zij nodigt uit tot verwondering en tot het vragen naar de Schepper, zij geeft rust, maakt samen genieten mogelijk, of leidt tot innerlijke meditatie.

In KKK-2 heeft de natuur ook een utopisch en een paratopisch karakter. Het is eigen aan KKK-2 dat de natuur een rijk, exclusief en feestelijk karakter heeft. Diverse kinderpartijtjes en andere feestelijke bijeenkomsten spelen zich in de natuur af: in het bos, in de tuin, op de hei, etc. Kinderfeestjes zijn veel leuker wanneer ze eenvoudiger zijn opgezet: *“want hoe **eenvoudiger**, hoe **minder** kinderen het hebben gedaan. Op de **fiets** naar het **bos**, en **daar** hadden ze de **middag** van hun leven, daar kan geen **bowlingbaan** tegenop hoor”*. De exclusiviteit zit in de eenvoud. In de natuur is geen materie die mensen van elkaar afleidt. Ook in KKK-2 leidt de natuur tot verwondering. Deze richt zich echter niet op de schoonheid of het overweldigende van de natuur als schepping Gods, maar op het mooie van het intermenselijke dat in de natuur gerealiseerd wordt. In KKK-2 komt echter de term schepping niet voor. De verwijzing naar het goddelijke is in KKK-2 impliciet.

KKK-3 brengt de natuur in beeld als een context vol uitdagingen en risico's, die een ultieme uitdaging zijn om de eigen grenzen te verkennen en te verleggen. Het gaat om lichamelijke grenzen, die in kilometerslange trektochten, dagenlange tochten, wandelingen en hikes worden beproefd. *“Dat heb je **elk jaar**, in de vakantie, van die **tochten**. Dat is echt de **ultieme** uitdaging. **Tachtig** kilometer afleggen in **drie** dagen met **volle** **bepacking**, **drie** uur per nacht **slapen** in een **zeiltje** gerold en dan denk ik: ik heb het **gehaald**, ik heb het **gedaan!** (lachje).....want ik had **wel** iets van: zal het wel **lukken**, zal ik het **echt kunnen?** En dan heb je op een gegeven moment van: ik **kan** niet meer verder lopen en ik **wil** niet meer verder lopen. Maar je hebt toch altijd **mensen** die je er wel **doorheen** slepen en dan heb je het **toch** weer **gehaald**. En die ander **vertrouwt** erop dat jij dat **ook** doet, dus dat is dan een **afpraak**, dat moet je **samen** doen. Dat vind ik eigenlijk **trouw** zijn, net als in een **huwelijk**. Op de momenten dat de **een** het moeilijk heeft, dan ga je die **steunen** en ja....je hebt gewoon.....je bent **maatjes** je **weet** wat je aan elkaar hebt. Ja dat **wandelen** en ook dat **klimmen** dat hoort **echt** bij mij”*. Het gaat naast de uitdaging in lichamelijk opzicht, ook om grensverlegging in emotioneel en sociaal opzicht. De natuur daagt uit tot grensverlegging en maakt dat noodzakelijk. Het is een leerschool voor de persoonlijke ontwikkeling die op saamhorigheid gericht is. KKK-3 komt in de verwondering overeen met KKK-1 en KKK-2. Het spitst de tendens van KKK-2 toe: de verwondering richt zich op het menselijke vermogen tot grensverlegging. Het besef van

KKK-1, dat de natuur als zodanig tot verwondering oproept en naar God verwijst, vraagt.

4.2.2. De organisatie van de lichamelijkeheid

4.2.2.1. De prosodie

De teksten worden door een levendige en betrokken spreekstijl gekenmerkt. Er wordt in elke tekst gelachen, met klemtoon gesproken, naar woorden gezocht, trillend gesproken en diep gezucht. Diverse nuances zoals in toonhoogte (van hoog naar laag), tempo (van snel naar traag), volume (van hard naar zacht), ritme (van vloeiend naar haperend/zoekend en van spreken naar zwijgen) komen in de drie teksten voor. De teksten kenmerken zich verder door een op communicatie gerichte wijze van spreken. Er wordt veelvuldig gebruik gemaakt van de directe rede. Als het spreken een antwoord is op een vraag of opmerking, wordt dit spreken eerst beaamd. Het antwoordende spreken borduurt voort op het vragende. Voorts heeft het spreken een naar herkenning vragend karakter; dialogische zinnen eindigen op een hogere toon.

Met betrekking tot het katholieke geloof zijn een paar zaken relevant. Het eerste is, dat in elk van de teksten de vloeiende stijl van het spreken plaats maakt voor een ingehouden stijl, als het over onderwerpen gaat die leven, dood, groot verdriet en grote blijdschap raken. In elk van de teksten speelt bij de hoogte- en de dieptepunten van het leven het geloof een rol. De vormgeving van het spreken wijst daar uit, dat het geloof kracht geeft. Illustratief is de vertelling over de moeder die op haar sterfbed vraagt om een kruisbeeld op haar nachtkastje, zodat ze dat kan vasthouden. “*We hoorden dan met de babyfoon, want die hadden wij toen, dat ze heel vaak dat kruisje opnam..... En dat heeft mij dan toch altijd....., daar heeft ze haar kracht uit gekregen (trillende stem).....en ik ben nog altijd blij dat ik bij haar sterven ben geweest, ja*”. Dat het geloof het leven bekrachtigde en nog steeds bekrachtigt, wordt niet alleen in de vormgeving van de inhoud duidelijk, maar ook in de vormgeving van de expressie. Het spreken wint aan ritme en volume: aan kracht. Dat het geloof het mogelijk maakt om verdriet te dragen en er niet blijvend onder gebukt te gaan, illustreert de vertelling over het korte leven van een kind, dat een einde vindt in de stilte. “*Het heeft maar elf dagen geleefd.....dus oké (diepe ademhaling) Daarna gingen we verhuizen.*” Het spreken breekt af, zoals het leven van het kind toen afbrak. In de stilte is het kind aanwezig en krijgt het verdriet om de dood een plaats. Dit verdriet wordt niet uitgesproken en opnieuw in het leven geroepen. Daarna volgt aanvaarding (“*oké*”) en ademhaling, waarna het leven doorgaat op een andere plaats. Soms wordt datgene, dat de tekst op het vlak van de vormgeving van de inhoud aangeeft (“*ik heb het achter me gelaten*”) door de prosodie niet ondersteund. Dat wat voorbij lijkt, is niet voorbij. De afstand wordt nog steeds bevochten. In KKK-1 gaat het met name om de kerkelijke bemoeienis met vruchtbaarheid en seksualiteit: daar blijft de tekst hikkelen en breekt het zinnen af. Het hikkelen en het niet afmaken van de zinnen, wijzen uit dat het verleden niet is afgerond. Het tekent ook KKK-2 dat in vertellingen verdriet en narigheid als ‘te dragen’ ter sprake komen. Ook hier wordt de menselijke draagkracht soms het meest door de kerk beproefd, terwijl het gelovig zijn ook hier juist het leven bekrachtigt.

De prosodie wijst uit dat het geloof in God in crisissituaties een rol speelt; het bekrachtigt het leven. De prosodie van de teksten maakt daarnaast duidelijk dat het geloof niet

alleen in hoogte- en dieptepunten van het bestaan een rol speelt, maar ook in het gewone leven. Ook dan verandert de vloeiende spreekstijl in een zoekende. Dat de woorden niet voorradig zijn, wijst uit dat het spreken ‘van binnen uit’ komt.

Terwijl het spreken *over* God een zoekend karakter heeft, kent elke tekst ook een spreken *tot* God, dat heel terloops en vanzelfsprekend van het spreken deel uitmaakt. In elke tekst is God een actor in het gebeuren, die door de aanroep present wordt gesteld in het gewone leven. Het terloopse noemen wijst op het vanzelfsprekende van Gods presentie. De prosodie ondersteunt de vormgeving van de inhoud en spitst die toe: het geloof behoeft niet in de eerste plaats verwoording. Belangrijker is dat God gebeurt, handen en voeten krijgt in het menselijke leven en samenleven en dit leven opent.

4.2.2.2. De thymische dimensie

In elke tekst verwijst de mens in heel de lichamelijkheid naar God.

KKK-1 brengt een verschuiving in beeld in de manier waarop. Het lichamelijke komt ter sprake als object van regulering, met name door de kerk. Deze regulering betreft twee gebieden, allereerst dat van het voedsel. “*Wat ik **verschrikkelijk** vond is dat **nuchter** moeten zijn. Al die **regeltjes**”*. Ook het gebied van de seksualiteit is gereguleerd. Kuisheid speelt een grote rol. De seksualiteit dient gericht te zijn op voortplanting. Of een relatie daar wel bij vaart is minder van belang. Bij de menselijke vruchtbaarheid komt de kerk in beeld als een actor, die tot een jaarlijkse zwangerschap verplicht: “*er **moesten** kindertjes komen*”. De tekst distantieert zich van deze kerkelijke disciplineren van het leven via het lichaam. De kerk wordt niet het recht van godsdienstig spreken over het lichaam ontzegd. Wat de kerk ontzegd wordt, is het recht om eenzijdig en van boven af de eigen visie dwingend op te leggen. KKK-1 maakt duidelijk dat de kerkelijke praktijk op dat vlak is veranderd: “*het zijn **regeltjes** (hoger), **nou** hoeft het **ook** niet meer.....*”. Het spijt betuigen door de kerk voor het leed dat op dit vlak is aangedaan, zou welkom zijn. KKK-1 ontwikkelt een andere en meer positieve visie op het lichaam. Het lichaam wordt niet langer als object van regulering gezien, maar positief geduid: het menselijk lichaam is door God geschapen, de mens is beeld van God. Het lichamelijke is van de orde van de schepping en als zodanig goed: vindplaats van ervaringen van geluk en verbondenheid. Ook KKK-2 en KKK-3 distantieëren zich van opgelegde kerkelijke regulering op het vlak van seksualiteit en vruchtbaarheid. Het lichaam heeft in godsdienstig opzicht betekenis als vindplaats van liefde en relatie. In KKK-3 geeft naast huwelijk en seksualiteit, ook de wijding er blijk van, dat het menselijk lichaam dat aan God is toegewijd, in relationeel opzicht tot bestemming komt.

Naast aspecten van lichamelijke relationele voltooiing in seksualiteit, vruchtbaarheid en wijding, brengt elke tekst ook het lichaam dat door jeugd, ziekte, handicap of ouderdom beperkt en gebrekkig is, ter sprake als vindplaats van relatie. Het lichamelijke lijden komt in het gehandicapt zijn, ziek zijn of ouder worden in beeld. De lichamelijke beperktheid geeft zicht op de menselijke sterfelijkheid. Lichamelijk leed dat geen deel uit maakt van de natuurlijke cyclus van leven en dood, maar dat veroorzaakt wordt door onrecht, komt (behalve in de kerkelijke disciplineren van het lichaam) niet ter sprake. Het lichamelijk beperkt zijn van een mens nodigt in elke tekst uit, om de menselijke waardigheid te zien en godsdienstig te verstaan. De mens moet het eigen kruis kunnen dragen in plaats van het te ondergaan en mensen kunnen elkaar daarbij helpen. Lichamelijke nabijheid is daarbij van groter belang dan het praten. “*Je **hoeft** niet zoveel te zeg-*

gen, als je er maar bent". Het beeld van de gekruisigde Christus speelt een grote bekrachtigende rol. Net als in KKK-1 is ook hier de mens in heel de lichamelijke beeld-drager van God: "*Wij zijn de handen en de voeten van God*".

KKK-3 heeft daar een eigen accent in. In KKK-1 en KKK-2 gaat het om lichamelijke beperkingen die de mens niet zoekt, maar die hem of haar overkomen. De mens moet deze kunnen dragen. In KKK-3 worden de grenzen van de lichamelijke vermogens doelbewust opgezocht en afgetast in narratieve programma's van ontplooiing van de eigen mogelijkheden in lichamelijk opzicht. Er worden situaties gezocht en gecreëerd die vervolgens om 'redding' vragen. KKK-3 brengt daar een spanning bij ter sprake tussen het "*jezelf moeten kunnen redden*" en het vertrouwen dat "*anderen je eruit halen of je komen redden*". In de lijfelijke grensverlegging is ook grensverlegging op het vlak van emotie en relatie in het geding.

Er treedt tussen de teksten een verschuiving op in het soort van gevoel dat ertoe doet. KKK-1 en KKK-2 spreken over ervaringen van pijn die door de kerk zijn aangericht. "*Dat de kerk, wat je van veel oudere mensen hoort, eh..... dat die hun zo'n pijn heeft gedaan, dat hoeft nu niet meer*", zegt KKK-2. Het is frappant, dat de tekst van de kerk niet verwacht, dat die op die pijn ingaat. "*De kerk moet leuk zijn, mensen moeten er graag komen, het moet interessant gemaakt worden.... dat het mensen aanspreekt*". De kerk moet mensen raken, aanspreken en boeien. Terwijl de ervaringslaag van pijn en verdriet in het geding is, stelt de tekst het als wenselijk voor, dat de ervaringslaag wordt aangesproken van het weten te boeien tegen de verveling in. Het huidige antwoord van de kerk op de door de kerk veroorzaakte pijn die nog gevoeld wordt, is een kerk die niet verveelt en die interessant gemaakt moet worden. Ook in KKK-3, waar het lichamelijke en het zintuiglijke, ook in de liturgie van nog groter belang zijn als voertuig voor het ervaren en voelen van verbondenheid, noemt het belang van het geraakt-worden. Ook deze tekst doelt niet op de laag van pijn of verdriet, maar op de laag van wat boeit en aanspreekt. Geleidelijk aan is in de lichamelijke minder het 'hart' en meer de 'huid' in het geding: minder de diepte en meer de oppervlakte.

Dat neemt niet weg dat de teksten uitwijzen dat het menselijk lichaam vindplaats van relatie is. Hoe iets gevoelsmatig ervaren wordt, wordt in lichamelijke beelden verwoord. Iemand kan plotseling "*voor je neus staan*", een collega kan gedrag vertonen dat je "*de strot uit komt*", je kunt "*goed in je vel zitten*" en "*kleine koters hebben nogal eens een grote bek*", aldus KKK-3.

Contact is lichamelijk, ontmoeting is lichamelijke gewaarwording. Ook in het godsdienstig zijn, in de liturgie, spelen lichamelijke gewaarwordingen een grote rol. Het anderen dichtbij je voelen, het zien van de kaarsen, het horen van de muziek, het overweldigende van het mooie van een oud kerkgebouw, maken een viering tot een belevenis. Het gaat in kerk en geloof om affectie en relatie. Anders dan in KKK-1 en KKK-2, leidt versterking van het cognitieve vlak (bijvoorbeeld door inhoudelijke verdieping of studie) in KKK-3 eerder af van geloven, dan dat het een toegevoegde waarde heeft. Niet een lichaam dat zich studierend verdiept of bezint, maar een lichaam dat op relatie gericht is, geeft blijk van godsdienstigheid.

In vergelijking met KKK-1 en KKK-2, hecht KKK-3 minder waarde aan kennis en reflectie. In de godsdienstigheid worden het gevoel en de beleving steeds belangrijker.

4.2.2.3. De ritualiteit

Godsdienstige rituelen in het publieke domein

De teksten brengen kerkelijke rituelen in het publieke domein ter sprake. In KKK-1 verdwijnen deze. Na de processies en toogdagen uit de verzuilde tijd, houden ook de manifestaties van de Acht Mei Beweging op te bestaan. In KKK-3 komen dit soort massale publieke manifestaties van katholiek leven terug, waarbij het accent wordt verbreed. De katholieke jongeren manifesteren zich landelijk en internationaal. Verbreding treedt ook op via de media, die naast deze jongerenmanifestaties met name van het pauselijke optreden in het publieke domein verslag doen.

Rituelen in de kerk

In KKK-1 neemt het aantal kerkelijke rituelen af. Dat is deels onvermijdelijk vanwege de veranderde cultuur, en positief voor zover het rituelen betreft met een verplichtende en neerbuigende betekenis. De rituelen die over zijn gebleven richten de mens op; op God en op elkaar. Zij viëren Gods aanwezigheid tussen mensen. Zo krijgt in de eerste plaats de liturgie meer een gezamenlijk en vierend karakter. Niet alleen de priester, maar ook parochianen, met name vrouwen en kinderen, treden op als voorgangers in verkondiging en gebed. In plaats van de hostie op de tong te ontvangen, krijgen de mensen de hostie op de hand. De hostie wordt anders ontvangen: het individu is er geen onderdeel meer van een knielend en neergebogen collectief, tegenover de priester die rechtop staat, verheven is en zich als enige beweegt. Elke gelovige komt voor de priester te staan, terwijl niet de mond wordt geopend, maar de hand. **“O, dat ik nou toch *eindelijk zelfstandig mag eten*”** verzucht een hoogbejaarde dame in KKK-1.

Binnen het kerkelijke ritueel verandert de rol van de discursiviteit. Het priesterlijk spreken in het ritueel van de biecht en in sommige huisbezoeken, voerde mensen binnen in de realiteit van een neerbuigende en op overheersing gerichte kerk. Dit spreken maakt plaats voor een God-zoekend spreken, waar alle gelovigen toe worden uitgenodigd en waar de kerk de ruimte voor biedt. Naast het andere karakter van de discursiviteit is in KKK-1 ook sprake van een toename van het gewicht van het discursieve in het ritueel. In de liturgie wordt het verbale belangrijker. Het is in het zoeken naar woorden voor God, dat Gods aanwezigheid ervaren wordt; in de liturgie, maar ook in het zelf maken van gebeden, het praten over bijbelverhalen en het geloofsgesprek aan het begin van een vergadering. Dat laatste wordt steeds op initiatief van vrouwen gedaan. Hun aandeel in het kerkelijke ritueel neemt toe.

In KKK-2 neemt het gewicht van het discursieve in verhouding tot het presentatieve toe en krijgt meer een uitleggend en toelichtend karakter. De uitleg van bijvoorbeeld de liturgische kleuren, het aansteken van de paaskaars of de adventskrans, maakt deel uit van de liturgie. De tendens van KKK-1, dat in het ritueel het gewicht van het discursieve groter wordt, zet zich in KKK-2 door. Anders dan in KKK-1 echter, heeft het verbale in KKK-2 minder een naar Gods mysterie zoekend karakter. Het spreken in de liturgie heeft meer de kleur van uitleggen en verklaren. Naast de uitleg van bestaande rituelen, wordt naar nieuwe liturgische vormen gezocht die aan de onderlinge betrokkenheid uitdrukking geven; met name in gezinsdiensten en kindervieringen. In KKK-2 ontwikkelt zich in het kerkgebouw en ook in de liturgische ruimte een praxis die erop gericht is om mensen de

kerkelijke drempel over te helpen. Het gaat om activiteiten als een speurtocht voor kinderen en avonden voor tieners en jongeren. KKK-2 brengt deze activiteiten als praktijken van 'vieren' ter sprake. Het samen zijn, het gemeenschap vormen, wordt erin gerealistiseerd en komt tot stand in het nuttigen van cola en chips en het beluisteren van knetterharde muziek. Anders dan in de liturgie, waar het kerkelijke geloof toegankelijk wordt gemaakt, komt in dit samenkomen van tieners kerk en geloof niet standaard ter sprake. Het is een optie. Het gezamenlijk in een kerkelijke ruimte zijn kan de eventuele belangstelling voor vragen naar kerk of geloof oproepen en voeden.

Dit verzamelen heeft trekken van een ritueel, omdat het mensen naar elkaar en naar de kerk toe beweegt. Het is de locatie - een ruimte in het kerkgebouw - die aan het samenkomen een godsdienstig karakter geeft. Omdat het tieners wil helpen de periode van kind zijn naar puberteit te overbruggen, vertoont dit kerkelijk jeugdwerk trekken van een overgangsritueel.

In KKK-3 vervaagt het gewicht van het verbale in het ritueel. De kerkelijke rituele praxis komt in KKK-3 ter sprake als een voorgegeven 'reservoir', een bron waar het individu geleidelijk aan kennis van kan nemen en uit mag putten. Het individu mag er een beroep op doen. In dat selectieproces kan dat wat aanspreekt van periode tot periode verschillen. De diversiteit in liturgisch opzicht is goed. Naarmate de diversiteit groter is, en er bijvoorbeeld liturgisch gekozen kan worden tussen een kinderviering, een Latijnse hoogmis of een communieviering, neemt de kans toe dat meer mensen iets vinden dat hen aanspreekt. De traditie reikt vele mogelijkheden aan om als gemeenschap naar God te zoeken; en de ene is niet beter dan de andere. In het ritueel vermindert het gewicht van het woord en neemt de rol van het presentatieve toe. De gewaarwording van wierook, kaarslicht, het Latijnse gezang, het samen gaan staan, knielen, zingen, horen, ruiken, voelen, aanraken of naar voren lopen, helpt om in de gemeenschap het geloof als een mysterie te ervaren. Er is meer nadruk op het lichamelijke beleven en ervaren van het mysterie van God, dan op datgene wat gezegd en gezongen wordt. Dat er veel mensen zijn is op een andere manier belangrijk: niet normatief (zijn er wel genoeg?) maar affectief (voel je gemeenschap?).

Hoewel de tekst open staat voor andere levensbeschouwelijke overtuigingen als bijvoorbeeld wicca, geeft de tekst niet aan dat aan rituele praktijken van andere dan katholieke aard is deelgenomen. De tekst wekt daarmee de indruk dat kennisname via rituele participatie van een andere orde is dan kennisname via boeken of gesprekken. Het wijst op het bijzondere van de invoering via het ritueel.

Godsdienstige rituelen thuis

Het huiselijke godsdienstige ritueel is in elke tekst met het kerkelijke verbonden.

In KKK-1 voeden ouders, zowel in de gekregen, alsook in de gegeven opvoeding, hun kind thuis op in een godsdienstige rituele praxis die met de kerk verbonden is. Belangrijk aspect van de huiselijke rituele praxis is enerzijds de verbondenheid mét en gerichtheid óp de kerk, maar anderzijds een relativering ervan. Het godsdienstige ritueel moet namelijk niet invoeren in de realiteit van de kerk, maar moet de realiteit van God present stellen. KKK-1 brengt het ritueel ter sprake als een praxis waar ouders vrijwillig voor kiezen. Het regelmatige bidden en het regelmatig naar de kerk gaan hebben voor de ouders zelf betekenis en dat brengen zij op de kinderen over. De preek en de kerk in het

algemeen worden in het ouderlijke huis in toenemende mate onderwerp van gesprek; ook in die verbale godsdienstige praxis leren kinderen dat godsdienst belangrijk is. Het spreken over het geloof komt echter aan de hand van het ritueel tot stand; het bijwonen van de liturgie en het luisteren naar de preek, leidt tot het gesprek erover thuis. Ouders voeren kinderen in een godsdienstige praxis in, waarin het vanzelf spreekt dat het geloof van betekenis is en waarin ritueel en gesprek hand in hand gaan.

Aan de huiselijke godsdienstige rituele praxis wordt in de gegeven opvoeding het regelmatig vertellen van bijbelverhalen toegevoegd. Ook dit is een ritueel dat uitnodigt tot godsdienstige vragen en gesprekken in het huiselijke domein.

In de huiselijke godsdienstigheid spelen het kruisbeeld en het Mariabeeld een grote rol. Het Mariabeeld, dat op een vaste en prominente plaats in de woonkamer staat, geeft vorm aan de centrale en vanzelfsprekende rol van de godsdienst in het huiselijke domein. Heel het huiselijke doen en laten komt tot stand vanuit de ervaring dat God in het beeld van Maria nabij is. Het kruisbeeld komt met name in beeld in tijden van ziekte en sterven.

Naast godsdienstige rituelen met een cyclisch karakter, zoals het lezen van bijbelverhalen en het bidden bij het eten en het naar bed gaan, brengt KKK-1 ook godsdienstige overgangsrituelen ter sprake, met name bij ziekte en bij overlijden. Het vasthouden van het kruisbeeld is er een voorbeeld van, maar ook het maken van bidprentjes die de herinnering aan een overleden familielid in ere moeten houden. De godsdienstigheid die in het maken van zulke bidprentjes wordt uitgedrukt, bestaat niet zozeer in de explicitering van een geloof in een verder leven bij God. Het gaat om een godsdienstigheid die het leven van de overledene eert als een gelovig leven. KKK-1 brengt bijvoorbeeld een bidprentje ter sprake van de moeder van de 'ik', waarbij het bidprentje een verband legt tussen dit leven en de bijbelse sterke vrouw uit het laatste hoofdstuk van de Spreuken.

De godsdienstige ritualiteit in het huiselijke domein blijft in KKK-2, in vergelijking met de kerkelijke praxis, sterker presentatief van karakter. De huiselijke godsdienstige opvoeding in KKK-2 heeft een sterk ritueel karakter. Er zijn de rituelen rond de kerststal, de adventskrans, het bidden bij het eten of het naar bed gaan, het kaarsen aansteken voor mensen die ziek zijn, of anderszins behoeftig zijn. Net als in KKK-1, vormt ook in KKK-2 het ritueel de opstap tot het gesprek over de betekenis van kerk en geloof. In KKK-2 is de huiselijke godsdienstigheid meer dan de kerkelijke, naar buiten toe gericht. Het huiselijke godsdienstige ritueel speelt daar een rol in. Dat maakt dat de gezinsleden niet alleen op zichzelf, op elkaar en op de kerk worden gericht, maar dat zij zich ook op de wereld richten. De rituele vormen openen een ruimte voor godsdienstige betekenisgeving, waar vervolgens naar gezocht kan worden.

Toch heeft ook het ritueel in KKK-2, in vergelijking met KKK-1, minder gewicht.

Zo spelen in KKK-2 in de huiselijke godsdienstige rituele praxis, beelden geen rol meer. Er is "*niet een eigen huishaltaar of zoiets*". De afwezigheid van beelden loopt parallel aan de moeite die KKK-2 noemt om God als persoon te denken en te verbeelden.

De huiselijke ritualiteit leidt in KKK-3 tot participatie aan het kerkelijke leven en het kerkelijke ritueel. Het voorbeeld van ouders is navolgenswaardig, zowel in de feitelijke praxis alsook in de ruimte die wordt gegeven voor een eigen invulling. De 'ik' in KKK-3 geeft aan, het zelf ook zo te willen doen met de eigen kinderen. Het huiselijke godsdien-

stige ritueel komt in KKK-3 ter sprake als een aanleiding voor het gesprek over godsdienst en kerk, met name ook met niet-kerkelijke vrienden die op bezoek komen.

Seculiere rituelen

In KKK-1 ontstaat in het huiselijk domein het stamboomonderzoek, dat rituele trekken heeft. Het geeft het leven van de individuele mens een plaats in de historische lijn van de familie en doet de naam 'voortleven'. 'Voortleven' is minder een categorie van een door God gegeven toekomst. Het gaat behoren tot de orde van het menselijke vermogen tot eren en herinneren. KKK-2 noemt het zondagse borreltje als gebruik waar het samen zijn als gezin wordt gevierd en dat ook trekken van een ritueel heeft.

Beide onderscheiden zich van het godsdienstige ritueel, omdat ze het individu met name met de ruimere context van de eigen familie verbinden. Het eigene van het godsdienstige ritueel (de verbinding tussen het eigen leven en dat van God, kerk en maatschappij) ontbreekt.

KKK-1 brengt daarnaast nog een nieuwe praktijk met een ritueel karakter ter sprake: de natuur ingaan. In de natuur ervaart de mens dat het eigen leven deel is van een door God gegeven schepping, en de eigen tijd van leven als een tijd die gegeven is en eindig. Het dagelijkse wandelen en de jaarlijkse vakanties zijn momenten van meditatie en bezinning op het leven, als een leven dat door God gegeven is. Het buiten-zijn wordt zoveel mogelijk samen met de partner gedaan. In het samen buiten zijn wordt ook het nog samen mogen zijn ervaren.

Ook in KKK-2 komt de natuur in beeld als rituele ruimte, waar het bij elkaar horen wordt uitgedrukt en ervaren.

KKK-2 brengt daarnaast in het vrijwilligerswerk onder niet-kerkelijke jongeren een rituele praxis ter sprake. Het op gezette tijden zich verzamelen rondom een kampvuur heeft een uitgesproken vierend karakter. Ook KKK-3 brengt dit vrijwilligerswerk met de kampvuren ter sprake. Deze seculiere rituelen vieren de verbondenheid met omvattende en omgevende context die de eigen familie overschrijdt. De godsdienstigheid blijft impliciet.

Daarnaast, en anders dan KKK-1 en KKK-2, brengt KKK-3 lichamelijke praktijken ter sprake die de grenzen van de eigen lichamelijke en relationele vermogens zoeken en trachten te verleggen. Deze praktijken hebben rituele trekken. Ze roepen de wereld (met name de natuur) op als een realiteit die verkend mag worden. Deze praktijken brengen het leven in de natuur in beeld als een oefenplaats van durven vertrouwen en toevertrouwen. Deze groei in vertrouwen, in jezelf en in de ander, is in KKK-3 met God verbonden. God is de eeuwige, ondersteunende en betrouwbare, die tot het verlangen en het vermogen tot grensverlegging oproept. Daarmee hebben ze een ritueel en impliciet godsdienstig karakter.

In de teksten gaat de natuur in toenemende mate als een rituele context gelden, waar de mens God kan ontmoeten. Het presentatieve van het ritueel dat in de kerkelijke vieringen vermindert, of in de kerk minder groot gewicht krijgt, gaat of blijft in seculiere rituelen als kampvuren, wandelingen en trektochten een rol spelen. Het is in de gekozen, herhaalde lichamelijke toe-wending, inzet, uitputting en overgave, dat de omgevende omvattende werkelijkheid van God wordt ervaren en erin wordt geparticipeerd. De vermindering van het presentatieve karakter in het godsdienstige ritueel, gaat gepaard met een seculiere ritualiteit die sterker dan de expliciet godsdienstige rituelen, presentatief is.

4.3. Familie KKO

4.3.1. De organisatie van tijd en ruimte

4.3.1.1. De configuratie van het onkenbare

In KKO-1 heeft de configuratie van het onkenbare een heterotopisch karakter. De tijd/ruimte van het onkenbare omgeeft en omvat de tijd/ruimte van het kenbare en gekende. De heterotopische tijd/ruimte heeft het karakter van het 'elders' en het 'andere'. Dat is in KKO-1 de tijd/ruimte van God. Het is eigen aan de tijd/ruimte van God, dat deze met de kenbare en gekende tijd/ruimte verbonden is. De tijden/ruimtes van de andere configuraties zijn topisch van aard; zij verwijzen naar God of zouden dat moeten doen.

De tekst installeert God als een werkwoord met persoonlijke trekken van een mannelijke kleur. God is de *“Zijnde, **het eerste** zijnde. Hij staat op de **eerste** plaats”*. God richt zich op mens en wereld en geeft leven, relatie en toekomst. Andere hemelse actoren geven daar vorm aan. Heiligen als Maria, Jozef, Don Bosco en Theresia bewegen zich in de richting van de vragende en lijdende mens en bemiddelen zo Gods nabijheid in de wereld. Daarnaast zijn de heiligen kwalificerend. Het zijn namelijk actoren die een leven hebben geleid dat voorbeeldig is en een ander licht werpt op het eigen leven. Zo kleurt het voedstervader zijn van Jozef, het adoptief vaderschap dat in het eigen gezin een rol speelt. De zorg van Don Bosco voor straatkinderen werpt een ander licht op de eigen betrokkenheid bij kinderen 'van de straat'. En het eigen moederschap hangt samen met dat van Maria: *“Nou niet dat ik **bewust gedacht** heb van: **zo** wil ik zijn, nee **dat** niet. Maar misschien **wel** door haar **gestuurd**, weet ik veel!”*. Naast beelden en verhalen van heiligen, speelt ook een bepaald beeld van Jezus een rol in de verbeelding van het goddelijke. *“Onze Lieve **Heer** die van het **kruis** te bidden is”*, geeft bij uitstek zicht op Gods nabijheid en redding.

De tekst gebruikt de relationele (ons) en intieme (lieve) naam (*“Onze Lieve **Heer**”*) vooral, als geboorte en sterven ter sprake komen. Het begin en het einde van het leven worden met God verbonden. *“Onze Lieve **Heer** mag me wel komen **halen**”* want: *“waar **vader** is daar wil ik **ook** zijn”*. Gods orde is er een van schepping en voltooiing van leven, van intimiteit en thuiskomen. De tekst verbindt ook het onvoltooide leven met God, met name het leven dat vroegtijdig of op een gewelddadige manier de dood vindt: de dood in het kraambed, kindersterfte en slachtoffers van honger en oorlog. In tegenstelling tot de dood die het voltooide leven afrondt, wordt de vroegtijdige en gewelddadige dood *niet* door God gedestineerd. God is hier niet de oorzakelijke actor, maar een actor die bij dit sterven aangeroepen wordt met een: *“Oh God”*. In situaties van onrecht en zinloosheid heet God niet *“Onze Lieve **Heer**”*. Het gevoel van boosheid of ontzetting over het gebrek aan rechtvaardigheid, gaat in zulke situaties als vanzelf gepaard met de uitroep en de aanroep van de naam van God. Illustratief is de vertelling waarbij de 'ik' ingrijpt in een situatie waarbij een groep jongeren een leeftijdsgenoot bedreigen. De naam van God (Jee, in Godsnaam) wordt op een heel speciale wijze ingeweven: *“En ik dacht van: ‘**Jee**, waar zijn jullie mee **bezig.....**’. En daar heb ik ze op aangesproken (met bevende stem.....). Ik zei: ‘wat zijn jullie in **Godsnaam** aan het **doen.....**?’ Ik zei: ‘dat kun je toch niet **maken**, om zo'n **jochie**! Wat heeft hij jullie **gedaan**?’”* De tekst weeft de naam van God in: in de innerlijke dialoog en in het aanspreken van anderen. De naam

van God is aanroep en stopwoord tegelijk, en klinkt op de plaats waar tot inkeer wordt opgeroepen en dreiging wordt stopgezet. In dit aanroepen van God en het “God erbij denken”, brengt KKO-1 God als een transformerende en tot bekering oproepende actor ter sprake. Gods “aanwezig zijn” krijgt een “komend” karakter en is als zodanig richtinggevend en reddend.

Zoals het menselijk handelen naar Gods aanwezigheid kan verwijzen, zo heeft heel de werkelijkheid een sacramenteel karakter. Alles kan verwijzen naar de transcendente werkelijkheid en daar teken van zijn. Allerlei elementen en aspecten van de zintuiglijke werkelijkheid kunnen schakels zijn die hemel en aarde met elkaar verbinden en voertuig zijn van het sacramentele: *“tekens aan de wand”*.

In de tekst is van een beweging sprake, waarbij het onkenbare en mysterieuze van Gods orde toeneemt. Onder het motto *“dat vinden ze daarboven vast wel goed”* is afstand genomen van met name die voorstellingen van God en hemel, die de mens vastleggen, neerbuigen en isoleren: van immanente voorstellingen. Wat gehandhaafd en gegroeid is, is het besef van transcendentie en destinatie.

Eigen aan Gods orde blijft, dat deze in actorieel, spatieel en temporeel opzicht het topische omgeeft. Het hemelse is van een hogere, mysterieuze en kwalitatief andere orde. Gods scheppende orde is buiten en boven de orde van het geschapene gesitueerd. De alteriteit in dit opzicht gaat gepaard met een kwalitatieve: de hemel is onkenbaar, vreemd en fundamenteel anders dan de topische ruimte van natuur, familie, kerk en wereld. De alteriteit van de hemelse orde destineert tot transformatie van de topische configuraties. Elke configuratie moet naar het hemelse verwijzen; open staan voor Gods transcendentie. Gods tijd en ruimte vormt van elke configuratie de blijvende toekomst. De spanning tussen de transcendente onkenbare hemelse orde van God enerzijds en de topische configuraties anderzijds is blijvend: de diverse configuraties kunnen naar de hemel verwijzen, maar dit is steeds van tijdelijke en onvolledige aard. Hemel en aarde vallen nooit samen; Gods hemel is ‘al wel een beetje’ en ‘nog niet’ van deze wereld; Gods hemel is van een gegeven, beloofde en komende orde.

Gods transcendentie komt bij uitstek in de immanentie aan het licht als mensen zich tot elkaar bekeren. Met name situaties waarin de zwakke en kwetsbare mens geen kans van leven heeft, vragen om de ommekeer van Gods transcendentie. God is dan de kracht die tot medelijden en betrokken inzet oproept. In de godsdienst en heel het leven draait het om de lijdende mens in wie God zich openbaart

Ook in KKO-2 is de heterotopische tijd/ruimte de tijd/ruimte van God. Net als in KKO-1 brengt ook KKO-2 een onderscheid aan tussen God en mens: God is een leven schepende, gevende en funderende actor en de mens is de geschapene en ontvangende. Alles wat leeft is van God afkomstig en als zodanig met elkaar verbonden en alles geldt als gave, die naar de Schepper verwijst. God fundeert het leven. De menselijke verwondering en dankbaarheid daarover, geldt als een sanctie over Gods narratieve programma van scheppen en geven. In KKO-2 is het onderscheid tussen de scheppende God en de geschapen werkelijkheid kleiner dan in KKO-1. Gods scheppen en geven heeft meer het karakter van een voortdurend proces van openbaring, van aan het licht komen in het tot bloei komen van natuur en mens. In vergelijking met KKO-1, waar God meer ‘komend’ is, is God in KKO-2 meer ‘in wording’. God komt minder expliciet ter sprake. Zo valt in de tekst op de plaats waar Gods naam bedoeld is, een stilte: *“we zijn geschapen naar het evenbeeld van...”*. De tekst noemt God hier niet; God komt daardoor op een impliciete,

mee-bedoelde wijze in beeld en zonder dat Gods scheppende handelen als zodanig ter sprake komt. De tekst laat als het ware ruimte open voor God. Deze ruimte voor God, die enerzijds een eerbiediging van Gods mysterie is, brengt een gelijktijdige verhulling van Gods werkzaamheid met zich mee. God als Schepper komt niet ter sprake. De mens als handelend schepsel wel. KKO-2 legt meer gewicht bij de mens in de realisatie van het goddelijke. Het transcendente karakter van het goddelijke vervaagt. Zo komt bijvoorbeeld het einde van het individuele leven niet meer ter sprake als een thuiskomen bij een transcendente, mysterieuze en het leven omvattende hemelse God, zoals in KKO-1. Hemel of hiernamaals worden niet meer genoemd. Er is nog wel een 'thuiskomen', maar dat betreft het opgenomen worden in de aarde en deel vormen van de leven-gevende goddelijke natuurlijke cyclus. Het goddelijke herschept het leven van mens en wereld van binnen uit.

De verminderde transcendentie betekent in actorieel opzicht dat de hemel 'ontvolkt'. De tekst neemt afstand van een voorstelling van God die boven mensen verheven en fundamenteel anders is. De 'ontvolking van de hemel' hangt samen met het verlangen naar een inclusieve, vrouwen niet afwijzende voorstelling van God: "*Jezus zal **heus** wel een **vrouw** gehad hebben **hoor!** Ben je daarom **minder** of zo?*" Jezus is net als in KKO-1 ook hier bij uitstek degene die God aan het licht brengt. Hij komt echter niet ter sprake als zoon van God en als gekruisigde, maar als mens die voorbeeldig naar Gods bedoeling heeft geleefd en die navolging verdient. Van de figurativisatie maken alleen verhalen over zijn leven deel uit. Verhalen over Jezus' lijden, dood en opstanding komen niet ter sprake. Het onderscheidende en transcendente is vervaagd. Het meer immanente, tussenmenselijke godsbesef van KKO-2 brengt in vergelijking met KKO-1, een vermindering in de affectiviteit van de relatie met zich mee. De innigheid en de intimiteit van de relatie tussen mens en God verbleekt in KKO-2. In plaats van de hemelse heiligen gaan in KKO-2 bijbelse verhalen een kwalificerende rol spelen. De tekst noemt verhalen over Jezus en oud-testamentische verhalen van schepping, uittocht en de profeten. Het accent ligt niet op de verbeelding van de goddelijke aanwezigheid, maar op het menselijke zoeken naar het goddelijke.

De transcendentievermindering bij KKO-2, spitst het inzicht van KKO-1 toe, dat voorgegeven voorstellingen van God en Gods Rijk niet toereikend zijn. In KKO-2 is er een blijvend zoeken en het steeds openhouden van beelden en termen die het goddelijke mysterie benaderen. De godsvoorstelling wordt tastender, vager, minder omljnd en meer verborgen.

Desondanks is er een sterke overeenkomst met KKO-1 qua destinatie. Het goddelijke leidt in beide teksten tot transformatie van het menselijk leven en van de wereld. In beide teksten wordt het verlangen naar het hemelse of het goddelijke met name actueel bij de ervaring van de schrijnende afwezigheid van datgene wat als goddelijke opdracht geldt: dat mensen elkaars leven verlichten en tot hun recht laten komen. In beide teksten is het God te doen om de leefbaarheid van het leven en de bewoonbaarheid van de wereld. In beide teksten wordt om het komen van de al aanwezige God geroepen, waar deze het meest afwezig is.

De orde van het onkenbare is in KKO-3 een dreigende orde van lot en toeval. Deze orde werkt door in de topische configuraties op een ongerichte, willekeurige wijze. Lot en toeval treffen de mens, maar op een willekeurige en niet op de persoon gerichte manier. De orde van het onkenbare 'iets' is autonoom, willekeurig en grillig. In dit niet-

relationele vertoont het de trekken van een ongeleid projectiel. Het is een orde zonder relatie, verbond, zin of samenhang. In samenhang daarmee verandert in KKO-3 de omgang met de onkenbare orde. In plaats van open te staan voor doorwerking in het topische, zoals in KKO-1 en KKO-2, is in KKO-3 bescherming ertegen van belang. De eventuele reikwijdte of de mogelijke relevantie van het onkenbare, wordt bedwongen. Het wordt zoveel mogelijk op afstand gezet en irrelevant verklaard. De distantiëring komt in KKO-3 tot stand door er menselijke narratieve programma's tegenover te stellen, die het ideaal van een perfect bestaan nastreven en als te realiseren voorstellen. Dit ideaal van perfectie en gelukzaligheid is normatief: het is maakbaar en moet in het topische aan het licht komen. Het is de opdracht van de mens om zelf en zoveel mogelijk zelfstandig een gelukkig leven te realiseren, ook als lot en toeval toeslaan. Dit in het leven te realiseren seculiere ideaal, vertoont op het vlak van de voltooidheid en gelukzaligheid, trekken van het hemelse en het goddelijke in de eerste twee generaties. Met betrekking tot het onkenbare is het goddelijke niet relevant. *“Van **God** heb ik nooit iets, **nooit** een **beeld** bij kunnen vormen of zo..... maar ik denk **wel** dat er iets **is** hoor; er is **vast wel iets** wat ehh...wat ehhhhh. Ja. Er **moet** wel iets **zijn** haast zou ik zeggen”. “Gewoon **iets**, dat kun je wel **God** noemen denk ik, maar **ja** voor **hetzelfde** geldt is het iets **wetenschappelijks** wat wij niet kunnen **bevatten** natuurlijk. Ik **weet** niet, ik **weet** niet **precies**. Ik **vind** ook gewoon ook ehh dat **kun** je ook gewoon niet **weten** denk ik”. Het ‘iets’ waarvan het bestaan noodzakelijk wordt geacht, zou met God samen kunnen vallen en heeft met God gemeen dat het een niet kenbare actor is. Het besef van KKO-1 en KKO-2 dat God onkenbaar is, deelt KKO-3. Anders dan de teksten van de eerdere generaties komt God in KKO-3 echter niet ter sprake als op de mens betrokken; Gods eventuele bestaan is voor het menselijk leven niet relevant. De tendens van de vervaging van het eigenstandige en autonome van God in KKO-2, krijgt in KKO-3 een spits van irrelevantie; het doet er niet toe of je het God noemt of ‘iets’. God is een actor in door mensen verzonden verhalen. De ‘ik’ kent ze volgens eigen zeggen allemaal nog wel, noemt er een aantal op en evalueert ze: *“Ik vond het wel **mooie verhalen, de reus, Goliath en David**. Dat van die wonderen, dat weet ik ook nog wel. Maar ik heb er **nooit** echt iets van gedacht van: dat is echt **waar** of zo. Het verhaal van **Jezus**, ja dat vond ik altijd ook wel **leuk**. Wel **grappig** ja.”* Maar: *“Ik heb **nooit** echt **geloofd** in die verhalen nee. Ik liet ze gelaten **tot** mij komen. Van **ja**: **vertel** maar **raak**. Het zijn allemaal **verzinsels** van **mens**”*. Of God ook bestaat buiten de verhalen is nog maar de vraag. Als de God van de verhalen ook buiten de verhalen zou bestaan, is deze te leuk, grappig, wonderlijk en mooi om van betekenis te zijn tegenover het reële onheil dat de onkenbare orde brengt. De God van de verhalen is volstrekt irrelevant in de confrontatie met de reële dreiging van lot en toeval.*

KKO-3 spitst het besef van KKO-1 en KKO-2 toe, dat menselijke voorstellingen niet toereikend zijn om het mysterie van God te benaderen. KKO-3 streeft daar niet naar. Het spitst ook het besef toe, dat God in mensen doorwerkt. In KKO-1 hangt de realisatie van het goddelijke *samen* met de menselijke inzet. In KKO-2 hangt dat meer *af* van de menselijke inzet. In KKO-3 wordt het goddelijke niet als eigenstandig gedacht; het is van mensen afgeleid en door mensen bedacht. Anders dan in KKO-1 en KKO-2, heeft die orde in KKO-3 niet de gerichtheid uit zichzelf om door te werken in andere configuraties. Ook als er een goddelijke orde zou bestaan, is deze niet op relatie met mens en

wereld gericht. In dat opzicht komt het goddelijke overeen met de onkenbare orde van toeval en lot.

In KKO-3 krijgt een seculier ideaal een normatieve werking. Er zijn een paar belangrijke verschillen tussen het ideaal van KKO-3 enerzijds en KKO-1 en KKO-2 anderzijds.

Het eerste is dat het ideaal van KKO-3 geen godsdienstig karakter heeft. Hoewel het in het opzicht van de gelukzaligheid en voltooiing een seculiere variant lijkt van het hemelse en goddelijke ideaal van KKO-1 en KKO-2, heeft het ideaal van KKO-3 geen godsdienstige kleur. De realisatie ervan is enkel het gevolg is van de menselijke inzet, en realisatie wordt als haalbaar in beeld gebracht. Het ideaal, dat in eerdere generaties in toenemende mate tot de orde van het 'wordende' gaat behoren, krijgt in KKO-3 de spits van het 'maakbare'. KKO-3 spitst ook het toegenomen aandeel van de menselijke verantwoordelijkheid toe, waar de eerdere teksten blijk van geven.

Naast het verschil in godsdienstige kleur, in realiseerbaarheid en in maakbaarheid, verschilt het ideaal van KKO-3 van het godsdienstige ideaal van KKO-1 en KKO-2 op het punt van destinatie en kwalificatie. Het hemelse en goddelijke ideaal destineert en kwalificeert tot transformatie van het menselijke leven en van de wereld, waarbij het meeleven met de nood van de ander cruciaal is. De godsdienstige teksten zien er de andere en op transformatie gerichte orde van God in. Het niet-godsdienstige ideaal van de te realiseren perfectie van KKO-3 destineert tot het optimaliseren van de eigen mogelijkheden om een gelukkig leven te verwerven. Dat doet elke mens voor zich. Samen leven krijgt vorm in vrije individuen die zelfredzaam en vrij naast elkaar leven. Dit ideaal destineert niet tot transformatie van mens en wereld. Het plaatst het leven in de wereld niet in een kwalitatief perspectief van verandering, maar in een kwantitatief perspectief van vermeerdering.

4.3.1.2. De configuratie van de katholieke traditie en kerk

KKO-1 brengt een verschuiving in beeld waarbij distantie ontstaat van figuren van godsdienstige immanentie, die het menselijk leven niet raken of die dat schaden. Het gaat om aspecten van de kerkelijke leer, ambt, ritueel en sacrament, waarvan niet wordt ervaren dat ze verwijzen naar het goddelijke: de overdaad aan beelden, ambtsdragers die op een voetstuk staan, de celibaatsverplichting en uitsluiting van vrouwen uit de ambten, de verplichte biecht ook voor kinderen, de verplichting om naar de kerk te gaan, de onwankelbare gelovige zekerheden, de catechismus en het institutionele van de kerk. Het "*laat dat Rooms maar weg*" spreekt boekdelen. Eigen aan KKO-1 is het besef dat de katholieke traditie en kerk de hemelse orde ook kunnen verhullen. Dit besef gaat met een openheid voor andere godsdienstige en levensbeschouwelijke wegen gepaard: het protestantisme, het humanisme en de islam. Wat relevant is, is de orthopraxis: of menselijke verbondenheid wordt gerealiseerd. "*Want iemand die niet gelovig is, die kan net zo goed zijn of nog beter dan een gelovig iemand. Dat is meerdere malen gebleken en dat blijkt nog elke dag*".

Een eerder besef, dat de ruimte van de hemel in de kerk en door de kerk wordt geopenbaard, maakt plaats voor een houding van actief wachten op het heilige, het hemelse. De hemelse tijd en ruimte krijgt meer een komend en onbekend karakter, in plaats van voorgegeven en bekend te zijn. De tekst brengt diverse collectieve en gangbare uitingsvormen ter sprake die het mogelijk maken om het leven te ervaren als verbonden met God en met anderen. Met name in de eucharistieviering stelt de traditie de ruimte van de hemel present. Hier krijgt het vreemde en onbekende een plaats: de doden worden herinnerd en er komt contact tot stand met vreemden: vluchtelingen, andere buitenlanders en

andere generaties. Het is een gemeenschap van samen vieren, bidden en zingen (“*wat je in je **eentje** niet zo **gauw** doet*”) die het leven opent naar God toe en waar individuen met name deel van vormen door te participeren in de liturgie. Dit wordt ondersteund door vrijwillige inzet in bijvoorbeeld bezoekwerk en het financieel bijdragen. Naast de liturgie speelt het ambt een belangrijke rol.

De parochiepastor, maar ook priesters uit de familie, beschermen de geloofsgemeenschap tegen hiërarchische en leerstellige vormen van kerk zijn. Hij is een actor die net als de gelovigen “*zijn **eigen weg** gaat, de weg die hij **denkt in geweten te moeten** gaan*”. De priester is een buffer van nabijheid en bescherming tegen de klerikale hiërarchie. “*De mensen uit de **parochie**, dat zijn **mijn** mensen en de **bisschop** die **bekijkt** het maar*”. De priester is de verbindende actor binnen de gemeenschap. In de tekst groeit de waardering voor het dichtbij, voor het gevoelsmatige, het individuele en het plaatselijke.

Ook in KKO-2 is het deel vormen van de eigen parochie iets dat vreugde geeft. Anders dan in KKO-1 omvat dit niet met name de liturgie, maar vooral ook de opbouw van de parochie in bestuurlijk, liturgisch en catechetisch vlak. “... zijn **allebei** katholiek, ook **gewoon** in de **kerk** getrouwd, verder helemaal **niks**.....we waren van die **blij** katholieken eigenlijk, die **niet** zo erg hoefden **na** te denken. Dat **hoeft** ook niet want je had **vertrouwen** in het feit dat de katholieke **kerk**.....over **twintig** jaar is er **nog eentje **dus**** ehh de **viering** is goed en **dit** is goed....**eigenlijk** om dat in **stand** te houden. **Daarom** doe je dat. Omdat je **ergens** denkt van: dat is **goed**, dat moet in **stand** worden gehouden”. In KKO-2 komt minder in beeld dat het in de kerkgemeenschap om het geloof in God gaat. Na de massale kerkverlating maken de vreugde en het vertrouwen, die de vrijwillige inzet hebben getekend, plaats voor uitputting en uitzichtloosheid. Voor verdieping en verbreding naar de wereld is weinig aandacht. De parochie is in zichzelf gekeerd en “ *bezig ... **rondjes** te draaien op die anderhalve vierkante **centimeter***”. Voor het leven van de parochianen/vrijwilligers en voor de gelovige vragen die daar een rol in spelen, heeft de parochie geen aandacht. Ook de liturgie verbindt het geloof niet met het leven. Daar staat “*een **oude** grijze man de mis te doen met **oude** verhalen*”. Anders dan in KKO-1, verbinden priesters het leven van gelovigen niet meer met Gods mysterie, maar met de kerk. Op een enkele uitzondering na, zijn pastores vooral op zoek naar vrijwilligers die de parochie draaiend kunnen houden. De parochie houdt zelfs af van gelovige verdieping, omdat de klussen om een tijdsinvestering vragen, die in het licht van reeds overvolle agenda's, niet meer aan andere en meer bezinnende bezigheden besteed kan worden. Het gezichtspunt groeit, dat de plaatselijke kerk alleen nog toekomst heeft in de bediening van de sacramenten op belangrijke levensmomenten in het individuele leven. Het individuele zoeken dat in KKO-1 een aanvang neemt, zet zich in KKO-2 door, waarbij het gewicht van de parochie afneemt. De betekenis van de bredere katholieke traditie, die op haar beurt weer deel uitmaakt van de christelijke traditie, stijgt daarentegen. Meer dan de parochie, wordt de eeuwenlange en wereldwijde traditie een ‘thuis’ dat naar de tijd/plaats van God verwijst, waar het goddelijke in oplicht, en die als zodanig het eigen zoeken mogelijk maakt. Die traditie maakt het mogelijk om het eigen leven te gaan zien als verbonden met God, de naaste en de wereld. Belangrijke uitingsvormen zijn de door de traditie overgeleverde boeken. De bijbel, met name de verhalen over Jezus, van schepping, uittocht en de profeten, brengt de verbondenheid met de vreemde die je naaste is in beeld. Mystiek is een poging om antwoord te vinden op de vraag van het lijden en om daarmee verbonden te blijven. Theresia van Avila reikt “**vonken** van

licht uit de hemel” aan, om vanuit het geloof een omgang te vinden met journaalbeelden van “die vrouw die haar **handen** ten **hemel** heft en die je vraagt: **waarom** kan ik mijn **kinderen** niet te **eten** geven”.

In KKO-2 krijgt het godsdienstig zijn meer bovenparochieel, zoekend en individueel vorm. Bovendien verschuift verbeelding van het goddelijke naar verwoording: het kruisbeeld maakt plaats voor de bijbel, terwijl mystieke verhalen van Theresia in KKO-2 haar heiligenbeeld in KKO-1 vervangen.

KKO-2 zet de kerkkritische lijn van het afwijzen van neerdrukkende vormen van godsdienstigheid door en net als in KKO-1, worden ook in KKO-2 naast de katholieke traditie en kerk ook andere godsdiensten en levensbeschouwingen geëvalueerd op hun bijdragen aan menselijk samenleven. Anders dan in KKO-1 is het oordeel van KKO-2 vaker negatief. Niet alleen het katholicisme maar ook het protestantisme en met name de islam zijn in hun publieke uitingsvormen en machtsvertoon onderdrukkend. “*Daar hoor ik niet bij*”. Hoewel de godsdienstige traditie in mindere mate het goddelijke realiseert, neemt het gewicht ervan toe. In KKO-1 is de hemel een thuis, in KKO-2 is de katholieke traditie dat. “*Waar je ook bent in Europa, of waar dan ook, en je stapt een katholieke kerk binnen en je bent thuis*”. In de optiek van KKO-2 manifesteert het goddelijke zich niet in het openbare, het publieke, het collectieve en aan de oppervlakte. Het goddelijke openbaart zich in het verborgene. Het fundeert, verdiept en verbindt het leven. Er tekent zich een uittocht uit de voorgegeven godsdienstige vormen af, en een individuele zoektocht binnen kerk en traditie naar de verborgen God.

KKO-3 komt met de eerdere teksten overeen, dat de katholieke traditie op het menselijk samenleven gericht moet zijn en daaraan bij kan dragen. Eigen aan deze tekst is, dat het zicht op het gelovige aspect ontbreekt: “*De gedachte achter het vormsel, dat begreep ik niet helemaal. Maar die groepjes, dat was gewoon gezellig. Een beetje over onderwerpen praten, gingen we op kamp, dat was leuk altijd*”. “*Die groepjes, het had wel iets met de kerk te maken geloof ik. Maar dat heb ik nooit helemaal begrepen eigenlijk*”. Het wegblijven van leeftijdsgenoten in kerk of jeugdwerk, maakt dat ook de eigen betrokkenheid afneemt. Een andere dan sociale en wereldlijke destinatie wordt in de kerkelijke activiteiten niet geëxpliciteerd en speelt in de deelname eraan geen rol. Het is de taak van de kerk om het goede samenleven tussen mensen te bevorderen en in dat opzicht de wereld te dienen. Gezien de irrelevantie van een andere ruimte dan de wereldlijke, doet de kerk er, met het oog op haar toekomst, volgens KKO-3 in de eerste plaats goed aan, om in haar optreden, haar spreken, haar liturgie en andere uitingsvormen als celibaat en leer, af te zien van het vorm geven of verwijzen naar een andere dan wereldlijke ruimte. De kerk moet vervolgens mensen niet uitnodigen om zich in het mysterieuze te verdiepen, maar heldere en direct toegankelijke normen en waarden vaststellen: richtlijnen waaraan mensen zich hebben te houden. De wereld heeft er geen baat bij dat mensen mysteries trachten te doorgronden die toch irrelevant zijn. De wereld heeft ook geen baat bij een kerk die een andere werkelijkheid als relevant beschouwt. Het leven in de wereld heeft baat bij een kerk die het gewone samenleven bevestigt en ondersteunt. “*Gewoon, die tien geboden en zo*”.

In de positieve sanctie over een kerkelijk narratief programma dat het menselijk samenleven ondersteunt, komt KKO-3 overeen met KKO-1 en KKO-2. Het onderscheid met de eerdere generaties is, dat in KKO-3 de ruimte van God geen rol speelt. Dat spitst in de

eerste plaats de versmalling toe: de gemeenschap en de wereld waar de kerk zich op richt, wordt steeds kleiner. Zij omvat amper meer dan de kring van bekenden in de eigen omgeving. Daarnaast brengt het wegvallen van de ruimte van God met zich mee, dat het mysterieuze en onbekende in het leven en in de wereld als bedreigend in beeld komt. Met het andere wordt geen verbinding gezocht, maar distantie bewaard. In tegenstelling tot KKO-1 en KKO-2 is de ander in KKO-3 niet in de eerste plaats een naaste, maar een bedreiging. Anders dan KKO-2, die de islam bekritiseert vanuit bewogenheid bij de slachtoffers ervan, kritiseert KKO-3 de islam vanwege het cultuurondermijnende gehalte.

KKO-3 komt ook met de eerdere generaties overeen in de negatieve sanctie over kerkelijke presentie die het menselijk samenleven niet ten goede komt. KKO-3 zet de kerkkritische lijn voort en wijst net als KKO-2 doet, met name het publieke optreden van de kerk in de openbare ruimte af. In KKO-3 realiseren de godsdiensten ruimte voor anti-modern, onmondig en achterlijk gedrag, dat haaks staat op het geloof in de menselijke mogelijkheden om geluk te realiseren. Net als in KKO-2 draagt ook het publieke optreden van de kerk in de media aan het negatieve en achterhaalde beeld over de kerk bij. “*Vrouwen, er moeten vrouwen bij! De bezem erdoor*”. Redding, in de vorm van het ‘bij de tijd’ brengen van de kerk, komt niet van een mannelijke God, maar dank zij de (huishoudende) inzet van vrouwen. De veelvuldige voorbeelden van seksueel misbruik van kinderen door priesters, laten zien dat de kerk niet alleen achterhaald is, maar ook gevaarlijk. Anders dan in de eerdere teksten wordt het negatieve mediale beeld niet door het zoeken naar positieve ervaringen gecorrigeerd. De kerkkritiek wordt in KKO-3 vanuit een buitenperspectief geuit. Van kerkelijke participatie in de zin van het mee opbouwen en deel vormen van de kerk is geen sprake. Participatie aan eenmalige activiteiten die op dat moment aanslaan, is echter niet op voorhand uitgesloten. De verhouding krijgt een partieel en consumentachtig karakter. Het actieve zoeken en vorm geven van kerkelijk-zijn van KKO-1 en KKO-2, maakt in KKO-3 plaats voor een houding die afwacht wat de kerk te bieden heeft.

KKO-3 deelt met de eerdere teksten de verwachting, dat de kerk naar een andere orde verwijst. Dat dit in KKO-3 om een wereldlijke orde gaat, neemt de overeenkomst niet weg, dat van de kerk in dat opzicht zelfoverschrijding verwacht wordt. In KKO-3 is elke andere organisatie of instelling op de optimalisering van zichzelf gericht. De kerk onderscheidt zich daarvan. De alteriteit van de kerk is in KKO-3 gelegen in de verwachting dat de kerk zich ten doel stelt zichzelf te overschrijden, van zich af te wijzen.

4.3.1.3. De configuratie van familie en gezin

In KKO-1 is de orde van familie en gezin utopisch van aard: ze verwijzen naar het goddelijke in de zorg om elkaar, en in de zorg om kerk en wereld. Hoewel ook de familie immanente figuren kent van kinderloosheid, ruzies, verbroken contacten en weduwschap, is het een tijd/ruimte die in vergelijking met de buitenwereld, meer open staat voor transcendentie. Familie en gezin geven aan gelovig leven vorm, terwijl het geloof de familie mee vormt in de priesters die van de familie deel uitmaken. Familie en gezin zijn ook paratopisch. De leden worden gekwalificeerd voor een leven in kerk en wereld: kinderen worden er opgevoed en de priesterbroers, met name missionarissen, vinden er een ‘thuis komen’. De wereld van familie en gezin is extern gericht: naar de katholieke traditie toe en naar de wereld toe. Dat betekent in KKO-1, dat het familiale de grenzen van bloedverwantschap overschrijdt. De ‘ik’ die geweld tussen jongeren op straat stop-

zet, fundeert zo haar betrokkenheid: “want ik ben *oma*....en *anders* krijg je met *mij* van doen”. De opvoeding van kinderen deelt deze externe gerichtheid. Die opvoeding is gericht op het passen binnen en het bijdragen aan de opbouw van kerk en maatschappij. De opvoeding staat dan ook in het teken van aanleren, voorleven, bijsturen en corrigeren. Dat geldt ook voor de gelovige opvoeding. De gelovige opvoeding die de ouders aan hun kinderen geven, is geworteld in de gelovige opvoeding die zij vroeger zelf hebben ontvangen. Deze is nauw verweven met het katholieke onderwijs en is gericht op het aannemen en overnemen door de kinderen van het katholieke geloof en het deel worden van de katholieke kerk. Wat in de gegeven opvoeding in de eerste plaats opvalt is, dat niet alles is aangenomen en doorgegeven. Leerstellige en irrelevante figuren zoals “*het afbrabbelen van rijtjes verzonnen zonden, het knielen op de kokosmat*”, maken van de gegeven opvoeding geen deel meer uit. In de tweede plaats staat in de huiselijk opvoeding het voordoen centraal. “*Ja we gaven door wat we zelf in huis hadden natuurlijk hè? Ik bedoel dat was natuurlijk ook maar matigjes he? Ik bedoel wij hebben ook niet doorgeleerd voor het een of ander. Ehh maar de waarden en de normen die wij van huis uit hebben meegekregen, plus ja de warmte die je daar toch bij voelt en het welbevinden. Ja dat hebben we dus... daar dacht je niet bij na, dat deed je gewoon. Ik denk dat je ze meer voorleeft, en dat dat eigenlijk belangrijker is als wanneer je het met de mond allemaal voorprevelt. Want daar kunnen ze ook bedenkingen bij hebben. Ik denk het goede voorbeeld, dat dat eigenlijk heel erg belangrijk is*”. In de derde plaats valt het op dat in de gekregen en in de gegeven opvoeding, het gesprek over het geloof niet met de ouders wordt gevoerd, maar met de priesters in de familie. In de vierde plaats geldt de opvoeding als geslaagd, wanneer de kinderen hebben vastgehouden aan het katholieke geloof als een geloof van hart, handen en gemeenschap. Het is meer affectief dan cognitief van aard. Het gaat niet om het beamen en onderschrijven van godsdienstige inhoud en waarheden, maar om het onderdeel worden van de kerk als gemeenschap en affectieve ruimte. Tot slot valt op dat de godsdienstige opvoeding een zaak is van beide ouders. In vergelijking met de gekregen opvoeding, vermindert de rol van de vader in de gegeven godsdienstige opvoeding. In de jeugd die KKO-1 beschrijft, is het de vader, die (meer dan de moeder) aan het beamen en naleven van kerkelijke regels vasthoudt. In de eigen jeugd komt het belang van zulke godsdienstigheid al onder druk te staan. Met name de moeder van de ‘ik’ oefent zo’n druk uit. In de gegeven opvoeding wordt het relativeren van het leerstellige van de godsdienst verder doorgevoerd. De rol van de vader heeft in de gegeven godsdienstige opvoeding met name betrekking op het naar de kerk gaan en op de schoolkeuze. De rol van de moeder heeft meer continuïteit. In beide generaties geeft de moeder in het huiselijke leven het godsdienstig ritueel vorm.

In KKO-2 maakt het gezin deel uit van de familie die is opgenomen in de katholieke traditie: “*allemaal opa’s en oma’s en ooms en tantes. Allemaal uit die traditie*”. Dit katholieke fundament vormt de basis, die in het volwassen leven van kinderen weliswaar minder in beeld is, maar die in het verborgene doorwerkt. In de tekst is de kwalificerende taak van het gezin ingebed in die van de familie. “*De familie is de eerste naaste en van daaruit bouw je verder*”. Vanuit de familie kun je verder gaan. De opvoeding is erop gericht, dat kinderen leren dat ze in hun leven bijdragen aan de maatschappij. Het ‘jezelf mogen worden’ is daarop gericht. Het honoreren van de beweging van binnen uit, speelt een grotere rol dan die van de correctie. Het opvoeden legt daarnaast meer accent op het beschermen tegen de wereld, dan op de confrontatie met de eisen van de wereld. De

tekst brengt de problemen in de wereld vanuit een opvoedkundig perspectief in beeld. Daarbij wordt een grote preventieve waarde toegekend aan een goede opvoeding door de eigen ouders in het gezin. Een betere wereld begint *in* en ontwikkelt zich *vanuit* het gezin. Daarbij komt de moeder in beeld als belangrijkste uitvoerder van een opvoedend narratief programma, dat door beide ouders wordt gedragen.

In de godsdienstige opvoeding onderscheidt KKO-2 zich van KKO-1. De gegeven opvoeding gebeurt in de context van een andere kerk, een groeiende ontkerkelijking en het ter discussie stellen van het geloven. *“Toen ze klein waren was het gemakkelijk. Dus dat was in ieder geval tot en met de Eerste Communie ja.....zeer regelmatig naar de kerk. Dat ging ook goed. Maar op een gegeven moment zien ze, zien de kinderen dus zelf dat ze de enige kinderen zijn.....en dat werd sterker naarmate de lagere school periode vorderde”*. Tot aan de lagere school, dus tot een jaar of zes, kun je ze aan de hand houden, en in de lagere school tijd moet je er over in gesprek. *“Je kunt een heleboel doen tot aan hooguit een jaar of zes en daarna moet je heel veel praten om wat over te brengen. En het voordoen”*. Weigerachtige kinderen spreken ouders op hun keuze voor kerkelijk opvoeden en leven aan. *“Nou dan moet je daar dus over praten. Dat gaat niet vanzelf allemaal. En.... dwingen, dwingen helpt niet. Je kunt alleen laten zien dat het voor jou van belang is”*. In plaats van een plaats te zijn waar ouders gezamenlijk het geloof doorgeven, terwijl dit ondersteund wordt door parochie, gemeenschap en onderwijs, wordt het gezin een plaats waar telkens opnieuw moet worden ‘uitgevonden’, of en hoe het geloven van betekenis kan zijn in leven en opvoeden. De vereenzaming van het gezin gaat met onvrijwillige eenzaamheid binnen het gezin gepaard. Het godsdienstig opvoeden in de zin van *“erover praten en laten zien wat het je zelf doet”*, is een narratief programma van een ‘ik’. De moeder geeft er alleen uitvoering aan. Dat is wel eens een kwetsbare positie: *“dan wordt het wat lacherig afgedaan”*. KKO-2 zet de lijn die KKO-1 al heeft ingezet voort, namelijk dat de moeder de continue factor is in de huiselijke godsdienstigheid. Haar positie wordt echter kwetsbaarder.

De huiselijke godsdienstigheid verandert. Het wekelijks gezamenlijk naar de kerk gaan, maakt plaats voor het maandelijks naar de kerk gaan door de moeder. *“Een keer in de maand wil ik in ieder geval gaan. En ehh.....dan ben ik nu op dit moment wel de enige die gaat”*. Thuis wordt nog wel gebeden en met name de moeder probeert met de kinderen over geloof en kerk in gesprek te blijven.

De veranderde godsdienstigheid vertaalt zich op een paar manieren in de opvoeding. In de eerste plaats neemt de ouderlijke sturing op godsdienstig vlak eerder af dan op andere levensterreinen. In de tweede plaats verandert het opvoedingsdoel: opvoeding is niet meer op invoering in de kerk gericht. Kinderen worden opgevoed tot mensen die zelfstandig vorm weten te geven aan vragen van zingeving, leven en dood. Godsdienstige opvoeding is met name geslaagd als de kinderen goede mensen worden, die aan het menselijk leven bijdragen. Omdat de kinderen voortkomen uit generaties van katholieke families en zijn opgevoed in een katholiek nest, is er vertrouwen. *“Ze hebben het intussen al zolang meegekregen, dat ze weten: het hoort erbij. Zoals mijn oudste zoon drumt. Dat hoort bij hem.”* Godsdienstigheid ligt in de natuurlijke en met de familie gegeven aanleg; iets dat in je genen zit en dat in de opvoeding tot ontplooiing moet komen. Het gericht zijn op de ander is iets van ontplooiing van binnen uit; niet van bekering. Het derde dat opvalt is, dat voor het godsdienstig worden met name de familie van belang is. Dat het gewicht van het gezin in paratopisch opzicht toeneemt, is ook zichtbaar in het gastouderwerk waar de tekst over spreekt, en dat een alternatief is voor het naar de kerk

gaan van tieners. Ouders geven thuis vorm aan kerk-zijn door hun huis voor groepen tieners open te stellen. De parochiële taak om jongeren te begeleiden bij vragen van zingeving, geloof en kerk, wordt door ouders behartigd.

Ook in KKO-3 zijn familie en gezin utopisch. Anders dan in de eerdere teksten echter (waar van teleurstelling en mislukking sprake is, en er een spanning blijft bestaan tussen ideaal en realiteit), is in KKO-3 het ideaal van perfectie zo goed als gerealiseerd. Familie en vrienden zijn er altijd, je kunt er altijd op terugvallen en ze hebben altijd tijd, belangstelling en begrip. Dat geldt voor ouders maar ook voor grootouders: de opa's met wie als kind gevestigd werd, of met wie gesprekken werden gevoerd. KKO-3 brengt bijna geen conflicten, ruzies of problemen in het gezin ter sprake. Ruzies die ontstaan komen voort uit de dwang om naar de kerk te gaan: de eenheid die familie en gezin kenmerken, wordt in KKO-3 door de kerk verstoord.

Relaties met familie, gezin en een paar vrienden worden als ideaal voorgesteld. Hier wordt vorm gegeven aan relatie en wederkerigheid. Om die reden worden ze ook als kwalitatief anders gezien, dan de contacten in de andere configuraties. Anders dan andere contacten zijn deze relaties zingevend. *“Als zij **weg** zouden vallen, als je **die** niet zou hebben, dan blijft er **weinig** over. Ik bedoel: waar moet je dan je **verhaal** aan kwijt! De **zin** van mijn levenik denk dat ik voor mijn **ouders** wel wat betekenen, dus dat **geeft** in ieder geval weer een **beetje** zin. En mijn broertje.....dat vind ik **ook** wel **zin** geven”*. In deze relaties mag je jezelf zijn en hoor je erbij; net zoals dat in sommige vormen van liturgie en kerkelijk jeugdwerk het geval is. Net als in de eerdere teksten kwalificeert het gezin zich bij uitstek voor gelovig leven. Dat gewicht stijgt in KKO-3. Bij het wegvallen van de kerkelijke betrokkenheid, vormt het gezin de enige plaats waar godsdienstig leven positief in beeld komt; met name in de ruimte die de moeder schept voor het gesprek erover, terwijl de vrijheid is ontstaan om niet te geloven. Tegelijkertijd en desondanks blijft de onderlinge band van liefde bewaard. Als zodanig realiseert het gezin perfectie: in het onvoorwaardelijke van de ouderlijke liefde en in het vermogen om ruimte te geven voor groei en dialoog.

Net als in de andere teksten het geval is kwalificeert ook in KKO-3 het gezin voor het leven in de wereld. Anders dan in de andere teksten is de opvoeding niet op het veranderen van de wereld gericht; de externe gerichtheid verdwijnt. Het huiselijke leven en ook de opvoeding is gericht op het welbevinden van haar leden. De kwalificerende taak van het gezin is erop gericht dat de gezinsleden zich kunnen redden in de wereld. Een taak op het bijdragen aan de kerk en aan de transformatie van de wereld komt niet ter sprake.

4.3.1.4. De configuratie van de wereld

De wereld is in KKO-1 de utopische tijd en ruimte die naar verlossing uitziet, vanwege de dreiging dichtbij (geweld op straat) en veraf (oorlog, honger). De wereld komt vooral met haar lijden in beeld: overal worden zwakkeren, met name kinderen en vrouwen, verdrukt. Dat overal in de wereld *“kinderen in de goot liggen is Godgeklaagd”*. De bestemming van dit aardse tranendal is het hemelse rijk van vrede. *“Vrede, dat is toch zoals de wereld **bedoeld** is”*. Naar deze bestemming is de wereld onderweg, daar wordt naar verlangd: *“zal het ooit **zo** mogen zijn, zal het **ooit zo** komen?”* Daar wordt ook aan gewerkt: de wereld veraf is in de tekst een missiegebied; en ten aanzien van de wereld dichtbij spelen kerk en gezin een voorbeeldige en opvoedende rol. Tegelijkertijd is deze

bestemming niet maakbaar. Het heeft het karakter van een gift, een gave die nog moet komen en die soms slechts even wordt gerealiseerd.

Ook in KKO-2 is de wereld een utopische ruimte die baat heeft bij transformatie. Ook hier gaat het om de bewoonbaarheid van de wereld; de wereld dichtbij en de wereld veraf. De wereld veraf wordt bedreigd door honger en geweld, en vooral door oorlog. Vooral vrouwen en kinderen zijn de dupe. De tekst noemt het geraakt worden door journalisten. “*Waarom kan ik niet vrij zijn in mijn land?*” Er wordt gezocht naar wegen om aan meeleven uiting te geven: “*Ja geld doneren vind ik heel gemakkelijk. Dat doe ik sowieso wel, maar daar ben je er niet mee. Daar bereik je geen veranderingen mee. Want dat is toch waar je naar toe moet als je een wereld wilt hebben waar iedereen er mag zijn*”. De wereld dichtbij wordt door vervreemding, isolement en materialisme bedreigd. Het geraakt worden door de ander leidt tot inzet: in het doneren van geld, in vrijwilligerswerk en in het rustig de tijd nemen om aan mensen aandacht te besteden. De godsdienst helpt om er een omgang mee te vinden. De godsdienstige destinatie heeft meer dan in KKO-1 een impliciet karakter. Dat impliciete omvat in de eerste plaats het aspect dat “*in de wereld*” het godsdienstige fundament van de betrokkenheid niet wordt geëxpliciteerd en dat de ‘ik’ zich daar zelf ook niet altijd bewust van is. Het impliciete omvat in de tweede plaats het besef, dat de westerse wereld impliciet christelijk is. De christelijke dan wel de katholieke traditie werkt door in de taal, in de kunst, in de wetenschap en in de mentaliteit van het westen. Het goddelijke is reeds in de cultuur aanwezig. Als het verborgen en verbindende fundament is het goddelijke er ‘al wel en nog niet.’ Anders dan in KKO-1, waar de bewoonbaarheid van de wereld vooral wordt bedreigd door de westerse oorlogsindustrie, vormen in KKO-2 bepaalde uitingvormen van de islam de grootste dreiging. In de wereld veraf gaat het om de sharia en de rechteloosheid van vrouwen die gestenigd en besneden worden. In de wereld dichtbij gaat het om islamitische uitingvormen die elk contact afwijzen: de schotelantennes die op Ankara staan gericht; buitenlandse marktkooplui en Turkse winkels waar je als Nederlandse vrouw wordt genegeerd of geschoffeerd; de sluiers en boerka’s die de individualiteit en menselijke waardigheid van moslimvrouwen verhullen. Het besef dat het goddelijke dat in de wereld verborgen is en door menselijke inzet aan het licht komt (zich als het ware van binnen uit ontplooft en van de wereld een betere wereld maakt), vertoont in KKO-2 een spanning met de waarneming van de wereld. Het hoopvolle vooruitgangsgeloof wordt gelogenstraft door de voortdurende van de ellende veraf en de dreiging in de wereld dichtbij. Dat de wereld er niet beter op wordt gaat gepaard met een wanhoop die in KKO-2 groter is dan in KKO-1. In KKO-1 wordt het menselijke vermogen om aan heil bij te dragen, gerelativeerd door het geloof dat het hemelse dan wel tot betrokkenheid oproept, maar dat de openbaring van God niet van de menselijke inzet afhangt. Het goddelijke is er meer van een komende orde en minder van een wordende. Deze verschillen nemen niet de overeenkomst tussen de teksten weg, namelijk dat de wereld bij verlossing baat heeft en dat dit inzicht godsdienstig is gedenkt.

De wereld komt in KKO-3 in beeld als een topische tijd/ruimte die het ideaal van perfectie in hoge mate realiseert. In plaats van een aards tranendal te zijn dat naar hemelse of goddelijke voltooiing uitzielt, bezit de wereld in KKO-3 reeds een hoge mate van perfectie. De ruimte van de wereld lijkt een universeel pretpark te zijn met een ruime sortering

aan attracties, waarvan er zoveel mogelijk moeten worden bezocht. Er wordt naar een vrij en plezierig bestaan gestreefd: *“Je leeft gewoon **lekker vrij**. **Verplichtingen** en zo dat probeer ik een beetje te **vermijden**”*. Dit streven heeft echter in hoge mate een verplichtend karakter: het moet: *“Het leven moet wel **prettig** zijn om te leven ja, je moet wel een beetje **rondfeesten** als het ware”*. Of deze plicht wordt gerealiseerd hangt met name van de eigen inzet af.

Eigen aan de wereld van KKO-3 is in de eerste plaats het ongerichte en niet-relatieve. De wereld omvat ontelbare opties en ligt open voor studie, werk, hobby's, vakantie of wereldreis. Het is een beschikbare context van overvloed en gelijkvormigheid. Tegelijkertijd echter, is die context in zichzelf onverschillig. Ze is niet op relatie gericht, maar op consumptie. Het enige beroep dat de wereld op de mens doet, is prikkelen: zonder aanzien des persoons aanzetten tot selectie en consumptie. In de wereld doet de mens als persoon er niet toe.

In de tweede plaats is het aan KKO-3 eigen dat de wereld niet altijd ideaal is, maar dat dit verhuld ter sprake komt. De tekst maakt echter duidelijk, dat de wereld van school, werk, universiteit, hobby's en muziekpodia niet altijd ideaal is. Tegenslagen, ongeluk, ziekte en dood komen voor, ondanks het *“ik hoop maar dat **zoiets** mij **niet** overkomt”*. Het lukt niet altijd om de onkenbare orde van lot en toeval te beheersen. Het is eigen aan KKO-3 dat daarnaar wel wordt gestreefd in narratieve programma's van gezonde voeding en sporten, en dat dit normatief is: *“Dan ben je **goed bezig**”*. Ervaringen van moeite en onvermogen komen als hanteerbaar in beeld; als groeikansen. De wereld is een leerschool voor het optimaliseren van de eigen kwaliteiten om een zo gelukkig mogelijk leven te leiden.

In de derde plaats is het aan de wereld van KKO-3 eigen, dat er niet geleden wordt. Ellende is niet in beeld. De mens hoeft niet te geloven en de wereld te veranderen. De mens moet wel geloven, maar meer in zichzelf: *“Als je **denkt** dat je iets kunt is het gewoon **mogelijk**. Ik geloof dat het belangrijk is om in **jezelf** te geloven.Als je er gewoon **echt** voor gaat, dan moet het gewoon **lukken**..... Je moet het gewoon **zelf** kunnen oplossen. In **principe** heb je daar **geen** anderen voor nodig”*. In KKO-3 hoeft de wereld niet verlost te worden, behalve dan van godsdiensten in het publieke domein; een visie die in de lijn ligt van KKO-2. KKO-3 deelt ook de visie van KKO-2, dat het christendom de westerse cultuur fundeert. In KKO-2 komt de afwijzing van de publieke rol van de islam voort uit consideratie met de slachtoffers ervan. Het gaat gepaard met het zoeken naar toenadering tot concrete moslims. In KKO-3 destineert het besef dat het westen christelijk is, niet tot het zoeken naar contact. De afwijzing is omvattender. Het katholicisme dat in KKO-1 en KKO-2 tot transformatie van de wereld oproept, destineert in KKO-3 tot bevestiging van de wereld zoals die bestaat.

4.3.1.5. De configuratie van de natuur

In KKO-1 is de orde van de natuur utopisch. Het verzorgen van het graf brengt verbondenheid met de hemelse orde tot uitdrukking. Ook de tuin die wordt bewerkt doet herinneren aan de overleden echtgenoot. De tuin verwijst ook naar de goddelijke werkelijkheid, omdat het processen van sterven en herleven in beeld brengt. Het ontspringen in de lente van jong groen geeft bijvoorbeeld een *“echt **pasengevoel**, een gevoel van **bevrijding**”*.

Anders dan in KKO-1 is de natuur in KKO-2 een mysterieuze cyclische grootheid, waar het menselijk leven deel van uitmaakt: in een natuurlijke proces van geboren worden,

sterven, terugkeren en opgenomen worden door de aarde en voedsel vormen voor nieuw leven. Zo deelt de mens in het scheppen. In het tot bloei komen van de schepping komt de orde van de Schepper aan het licht. De natuur is echter niet volmaakt. Menselijke narratieve programma's van het snoeien, bijhouden en bewerken van de tuin, maken de tuin niet alleen mooier, maar zorgen er met name voor, dat jonge takken en nestjes met jonge vogels kans van leven krijgen. Het mee-scheppen krijgt ook vorm in het zorg dragen voor het kwetsbare leven. De natuur is ook een paratopische ruimte. Het werken in de tuin geeft rust, maakt het hoofd los, leidt tot mediteren en stilstaan bij het leven als een door God gegeven ruimte. De natuur leidt tot verwondering en tot dankbaarheid. De natuur kwalificeert en maakt het mogelijk om het leven als een goddelijke gave te ervaren.

In KKO-3 komt de natuur weinig ter sprake. Het is een utopische orde die de omgeving vormt van goede familieverbanden (bijvoorbeeld het vissen met opa) en die in de vorm van zee en strand een locatie is van ontmoeting met vrienden en van het showen van lichamelijk schoon. “Ik vind het gewoon een **lekker** gevoel als ik op het strand loop en ik denk: **ja** ik ben weer **goed bezig** geweest”.

4.3.2. De organisatie van de lichamelijkheid

4.3.2.1. De prosodie

De teksten delen met elkaar de geanimeerde vlotte, vloeiende spreekstijl die op communicatie is gericht.

De communicatie krijgt een aantal keren een meer betrokken karakter: er wordt blij, verdrietig, geïrriteerd of boos gesproken als bijzondere ervaringen ter sprake komen. Daarbij gaat het naast ervaringen van geluk en heelheid, met name om ervaringen van verdriet en geweld, of onrecht. In KKO-1 hebben deze tot boosheid leidende ervaringen betrekking op kerkelijke praktijken, zoals bijvoorbeeld de biecht en het verplichte celibaat voor priesters. Echter, niet alleen kerkelijke praktijken, maar ook gebeurtenissen in de wereld leiden tot verdriet of woede. Ook in KKO-2 leiden naast ervaringen van geluk, met name ervaringen van verdriet en ontzetting tot emotioneel spreken. De ervaring van afwezigheid van recht en zin, leiden tot heilige woede en ontzetting. Ook hier gaat het om voorbeelden uit de wereld, zoals kindsoldaten, en om voorbeelden uit de godsdienst, met name de islam.

In KKO-3 wordt er opgetogen verteld over ervaringen van heelheid, gaafheid, cool-zijn; ervaringen die bijvoorbeeld op zijn gedaan in het musiceren, maar ook in een kerkelijke setting. Over het als kind ontvangen van de eerste communie en het als tiener meedoen met activiteiten van het jongerenpastoraat, wordt op euforische toon verteld. De negatieve uitingen van boosheid en irritatie hebben in KKO-3 voornamelijk op de katholieke godsdienst en de islam betrekking. Boosheid gaat zich met name op institutionele godsdienstigheid richten en niet meer op de wereld. Naast boosheid ontstaat in KKO-3 een verveelde toonzetting. Dat kerkdiensten “*eigenlijk soms wel een beetje **saai** zijn*” en niet boeien, blijkt mede uit de manier van spreken.

De prosodie laat op het vlak van het geloof drie dingen zien.

In de eerste plaats hebben de teksten meer woorden beschikbaar om aan te geven wat in het geloof *af* wordt gewezen en *niet* wordt geloofd. Dat betreft met name kerkelijke

inzichten en praktijken. De teksten hebben minder woorden die reflexief op het geloof in God ingaan.

Daarbij laat KKO-2 een diskwalificatie van de eigen religieuze taal zien. “*God is een achterlijke term*”. Deze term is niet meer bruikbaar. Het tekent de tekst, dat bij bijna alle andere gespreksonderwerpen naar goede en passende woorden wordt gezocht, om aan te geven wat bedoeld wordt. Dit gebeurt minder als over kerk en geloof wordt gesproken. Dat niet naar woorden over God en geloof wordt gezocht, spitst KKO-3 toe.

In de tweede plaats is in KKO-1 en KKO-2 niet zozeer het reflexieve spreken *over* God, maar het spreken *tot* God aan de orde. Dat gebeurt met name als gezocht wordt naar woorden en met gebruikmaking van de directe rede een gebeuren opnieuw present wordt gesteld. God is dus niet iemand *over* wie veel gesproken wordt, maar iemand *tot* wie, en *om* wie geroepen wordt. Dit aanroepen is eigenlijk vooral een primaire lichamelijke reactie en minder een act die van verstand of reflectie uitgaat. De teksten stellen God present als een actor die aanwezig komt in een gebeuren.

In de derde plaats wordt de plaats waar om God geroepen wordt, beperkter. KKO-1 roept God aan als in de directe rede wordt verteld over ervaringen buitenshuis, in de publieke ruimte. Dat doet KKO-2 niet. Illustratief is, dat de ‘ik’ van KKO-1 in een vertelling over een jongen die bedreigd wordt, de naam van God inweeft in de dialoog: “*waar zijn jullie in Godsnaam mee bezig?*” In een vergelijkbare vertelling roept de ‘ik’ van KKO-2 ook op straat een paar jongens tot de orde. KKO-2 weeft echter de naam van God in dit aanspreken niet in. In KKO-2 wordt God alleen aangeroepen als een innerlijke dialoog wordt herhaald. De plaats waar God ter sprake komt wordt beperkter. Het spreken tot God dat in KKO-2 nog in de innerlijke ruimte tot stand komt, verstomt in KKO-3.

4.3.2.2. De thymische dimensie

In KKO-1 verwijst het menselijk lichaam naar het goddelijke. Als het menselijk lichaam, omdat het jong en gezond is, of anderszins aan zijn bestemming beantwoordt, is dat “*heerlijk*”. De gevoelens van euforie (geweldig, schitterend, het gaf zo’n goed gevoel) en disforie (medelijden, boosheid of angst), geven blijk van de mate waarin ‘heerlijkheid’ is gerealiseerd. Het lichaam is ook beperkt en onaf. In eerste instantie heeft het onaf zijn van het lichaam het karakter van het zondig zijn. Dit besef is door de vroegere kerkelijke visie en regelgeving aangereikt. De zonde bestaat uit het overtreden of niet ten uitvoer brengen van diverse regels op het vlak van vruchtbaarheid en seksualiteit. In de tekst ontstaat distantie van deze lichaamsvijandige visie. Het is “*uit den boze!*”, want het stuurt en beknot in het huwelijk de praktijk en de beleving van de seksualiteit. En de celibaatsverplichting leidt in het leven van priesters tot vereenzaming, wat in de eigen familie bij een aantal broers van nabij wordt meegemaakt. Het maakt, dat mensen onvoldoende in relationeel opzicht tot hun recht en tot hun bestemming komen. In plaats van een godsdienstig-juridische benadering, ontstaat in KKO-1 een godsdienstig-relatieve benadering. Het besef van een menselijk tekort blijft, maar dat tekort schieten betreft nu het onvoldoende open staan voor Gods transcendentie in het menselijk samenleven.

De tekst brengt mensen nogal eens ter sprake als lijdend onder hun lichamelijke beperkingen. Mensen zijn weerloos, ziek, onvruchtbaar, kwetsbaar of op de zorg van anderen aangewezen. In de lichamelijke kwetsbaarheid en eenzaamheid komt de fundamentele menselijke waardigheid als afwezig en aanwezig aan het licht. Die vraagt om erkenning en bescherming. De tekst brengt niet alleen de mens, maar ook God als kwetsbaar en lijdend lichaam in beeld. Van alle vroegere heiligenbeelden zijn alleen een kruisbeeld

met corpus en een stabat mater overgebleven, want “*dat is de kern van alles: de lijdende mens*”. De God van KKO-1 is een lijdende God die dichtbij te halen is: Hij is “*van het kruis te bidden*”. De gewaarwording van het eigen verdriet en dat van anderen wordt “*naar God toe gedacht*” en is verbonden met een lijdende en verlossende God.

Ook in KKO-2 is het lichaam vindplaats van relatie. De tekst vertelt over huilende jongens die elkaar in hun verdriet omhelzen, over handen die smekend om hulp worden opgeheven, over vrouwen die besneden en gestenigd worden, over hongerende kinderen, over het hart dat moet worden beschermd tegen kwetsuur, over boerka's die de individualiteit verhullen. Ook in deze schendingen van het lichaam is de menselijke waardigheid in het geding. Het lichaam is vindplaats van verbondenheid. Dat geldt voor de gewaarwording van lichamelijk gebrek, maar ook voor de gewaarwording van lichamelijke heelheid. Net als in KKO-1 heeft heelheid per definitie een komend en niet-gerealiseerd karakter, dat bovendien gegeven wordt. De lijdende staat van het lichaam krijgt betekenis in het openstaan naar verbondenheid met andere mensen en naar God.

In KKO-3 is het lichaam geen vindplaats van relatie maar van een realiseerbaar ideaal van autonome perfectie. Lichamelijke beperkingen worden niet als zinvol beschreven. Het zijn verschijnselen die enerzijds een onvermijdelijk lot zijn en waar anderzijds het vermijdbare en oplosbare van in beeld komt, in de vorm van een gezonde en sportieve leefstijl. Dat iemand zichzelf niet aan een plezierig leven kan helpen, wordt aan het oog onttrokken. Anders dan in KKO-1 en KKO-2 waar veel wordt verteld over lichamelijke gewaarwordingen, gaat het in KKO-3 meer over hoe het lichaam wordt waargenomen. Daarbij verspringt het perspectief van een innerlijk bewogen worden, naar een van buitenaf oordelen. Het gaat er niet om dat je je lichaam voelt (zoals bij KKO-1 en KKO-2), maar dat je je goed voelt bij hoe je lichaam oogt. Je moet er “*mooi uitzien*”, *dan ben je goed bezig geweest*. De gewaarwordingen van verdriet of geluk in KKO-1 en KKO-2, die daar steeds relationeel zijn, veranderen in KKO-3 in het vertellen over het beleven van plezier, genot en kicks. Die belevenissen geven niet aan relatie betekenis, maar aan het verlangen naar beleving en aan de plicht om op eigen kracht van het leven te genieten. KKO-3 beschrijft een enkele keer wel lichamelijk grenzen, maar die krijgen betekenis in het negeren ervan. De gewaarwording van vermoeidheid en uitputting, bijvoorbeeld bij het sporten, krijgt betekenis als uitdaging om tot hogere prestaties te komen. In dit telkens verleggen van grenzen, wat de tekst “*afbeulen*” noemt, wordt het lichaam tot een gekozen vorm van lijden gebracht. Menselijke beperking vraagt niet om eerbiediging maar om overschrijding en beheersing.

In dat opzicht is een overeenkomst waarneembaar met de perceptie van het lichaam waar KKO-1 afstand van nam. In KKO-3 wordt het lichamelijke vanuit een seculiere mal gereguleerd en beheerst, terwijl het lichaam als vindplaats van relatie uit beeld verdwijnt.

KKO-1 wordt gekenmerkt door een perspectiefwisseling. Niet langer wordt vanuit het gezichtspunt van de kerk over het menselijk leven en lichaam geoordeeld; het is juist de kerk (met haar lichaamsvijandigheid) die wordt beoordeeld in termen als “uit den boze”. Dat laatste perspectief is ook in KKO-2 waarneembaar. Die aanklacht is hier explicieter en betreft meer uitingvormen van de publieke islam. In beide teksten wordt echter vanuit een gelovig gezichtspunt naar de godsdienstig-institutionele praxis gekeken, waarbij het relationele het criterium is. KKO-3 gaat net als KKO-1 in op de houding van de katholieke kerk ten aanzien van seksualiteit. KKO-3 is het niet eens met een kerkelijke visie die het seksuele verlangen ziet als iets dat onderdrukt moet worden. “*Dat vind ik*

niet helemaal fris eigenlijk, nee niet natuurlijk". De onderdrukking van seksuele verlangens leidt tot seksuele betrekkingen in het verborgene en tot excessen als misbruik van kinderen. Dat priesters zich daaraan schuldig maken, maakt dat KKO-3 de kerkelijke visie op seksualiteit diskwalificeert en het kerkelijke oordeel veroordeelt: de kerk is zelf de grootste overtreder van haar eigen regels. *"Het is gewoon zo slecht, het is echt een hele slechte zaak. Je moet dat eigenlijk gewoon helemaal gezond maken. Dat hele systeem zou ik oprollen"*. Hier is van een omkering sprake; de biechthorende en absolutie verlenende priester van KKO-1, wordt in KKO-3 aangeklaagd. In deze ambtelijke praxis wordt niet alleen de priester maar heel de kerk schuldig bevonden.

4.3.2.3. De ritualiteit

Rituelen in de kerk

In de ritualisering van het bestaan participeert het individu in een andere werkelijkheid. In KKO-1 betreft het de transcendente werkelijkheid van God. In de tekst is van vermindering en van betekenisverschuiving in kerkelijk ritueel opzicht sprake. Rituelen die het leven inperken en losmaken van de ander en van God, en die slechts verwijzen naar de kerk en de kerkelijke wetgeving, gaan als immanent gelden. Van waarde worden die rituelen die verwijzen naar een transcendente God, die op het leven van mensen betrokken is en die mensen met elkaar verbindt. De weekendliturgie is van belang gebleven. Nieuw element hierin is, dat het niet alleen meer gaat om eucharistievieringen, maar ook om woord- en communiediensten die door een pastoraal werkster worden geleid. Er is een openheid voor vrouwen als voorganger in de liturgie en voor nieuwe liturgische rituelen. In het geval van de ziekenzalving en biecht verdienen nieuwe rituelen de voorkeur. Zo wordt het 'bediend worden' bij het sterven van de moeder niet nodig gevonden, want: *"Dat mens is toch boven!"* Beter is: *"iemand naast je krijgen als je sterft en die je dan zegen"*. Het samen vieren van boete vervangt de individuele biecht. Daarbij maakt de dialoog van opbiechten en absolutie plaats voor een innerlijke stille dialoog met God. Daarnaast is van verbreding sprake: niet de naleving van regels op het vlak van de seksualiteit, maar de omgang met andere mensen wordt het terrein van bezinning en gewetensvorming. In de boeteviering verspringt (meer dan in de biecht het geval is) het perspectief en wordt Gods transcendentie bemiddeld.

Het is eigen aan de tekst, dat de verbale dimensie alleen positief is en bijdraagt aan de verwijzende kracht van het ritueel, wanneer het woord zich biddend of zingend tot God richt. In die gevallen maakt het woord deel uit van de presentatieve symbolische orde. Het woord in het ritueel dat discursief van aard is, wordt als immanent ervaren. Het is illustratief, dat de tekst in de beschrijving van de liturgie geen enkele lezing ter sprake brengt en dat de enige overweging die de tekst noemt, negatief in beeld komt: *"zo'n preek met een dikke bijbeluitleg"*. Discursieve taal wordt als tussenmenselijk beschouwd; deze taal stelt geen transcendentie present.

De tekst brengt een rituele kerkelijke zoektocht in beeld, waarbij vanzelfsprekende rituelen plaats maken voor nieuwe vormen. Daarbij valt een zekere mate van standaardisering van nieuwe rituele vormen waar te nemen.

KKO-2 schetst een beweging van individualisering van het ritueel. Het vanzelfsprekende karakter verdwijnt. *"Een keer in de maand wil ik in ieder geval gaan. En ehh.....dan ben ik nu op dit moment wel de enige die gaat. Zelfs Henk (echtgenoot) diekan het*

haast niet meer opbrengen. En de kinderen hebben het al langer opgegeven (zacht). Ja ze zijn nog heel lang mee geweest.....". De afname van de participatie aan een kerkelijke rituele praxis gaat in de tekst vanzelf spreken en heeft een collectief karakter. Naar de kerk gaan wordt een uitzondering, ook in het gezin. Liturgie is geen feest meer dat samen wordt gevierd en dat gezinsleden met elkaar en met de parochie verbindt, maar onderwerp van discussie dat gezinsleden uit elkaar drijft. Anders dan in KKO-1 waar cyclische kerkelijke rituelen van belang blijven, ziet KKO-2 alleen nog toekomst voor kerkelijke overgangsrituelen als bijvoorbeeld bij een huwelijk. "Dan willen ze die alleen nog hebben bij die momenten in het leven die de kruispunten zijn hè? Dat vind ik wel moeilijk ja. Dat zou eigenlijk eh.....Dan krijg je alleen een sacramentenkerk maar misschien..... is dat toch de toekomst, ik weet het niet (zacht)". Het kerkelijke ritueel houdt daarmee slechts betekenis in de markering van het persoonlijke leven.

Een tweede beweging is die van de verbalisering van het ritueel. Het ritueel moet verstaanbaar zijn, zoals bijvoorbeeld de kaakslag: "Wij werden bij het vormsel tot ridder geslagen in het leger van God. Dat zeiden de nonnen. Dat weet ik nog heel goed, dat vond ik zo idioot". Dat in een latere generatie aan kinderen de betekenis van eerste communie en vormsel wordt uitgelegd is dan ook positief.

De verbalisering tekent zich ook af in het jongerenpastoraat van de parochie. Het gastouderschap komt ter sprake als een ritueel dat de kerkdienst vervangt. Ouders stellen hun huis open, zodat jongeren elkaar kunnen ontmoeten en vragen van geloof en zingeving ter sprake kunnen komen. Het kerkelijk vieren maakt plaats voor een gezamenlijk gesprek in huiselijke kring. Dat ook deze bijeenkomsten het karakter van een viering hebben, wordt duidelijk in het besef dat het er telkens erg gezellig moet zijn. Het bij elkaar zijn wordt gevierd. De godsdienstige dimensie komt op de achtergrond. Het is een optie, waarover gesproken kan worden en waarnaar gevraagd kan worden. In zekere zin vormt deze manier van kerk-zijn in de tekst een radicalisering van de parochieliturgie, waar die verwijzing ook niet, of onvoldoende tot stand komt.

Deze verbalisering tekent zich ook af in het gegeven, dat het deel zijn van de geloofsgemeenschap (anders dan in KKO-1) niet in de eerste plaats vorm krijgt in de deelname aan de liturgie. De opbouw van de parochie neemt in de tekst de belangrijkste plaats in. Dit veelvuldige en voortdurende werken aan de opbouw en de instandhouding van de parochieleven, krijgt het karakter van een rituele praxis. In het vergaderen rondom liturgie, catechese, bestuur en fondswerving om de bouw van een kerkgebouw te realiseren, verspringt het perspectief: in de opbouw van de geloofsgemeenschap ontstaat gemeenschap. Godsdienstig zijn gaat zich in KKO-2 in toenemende mate uitdrukken in een herhaalde lichamelijke praxis van het zich naar de kerk bewegen, om er vervolgens te gaan praten. Geleidelijk aan wordt het spreken de vorm waarin zich godsdienstigheid uitdrukt; het werken, vergaderen en spreken krijgt als zodanig een ritueel karakter.

Het gewicht van het presentatieve verschuift naar het discursieve; het mysterie wordt uitgelegd en vieren wordt praten en werken. Van het werken aan de opbouw van de parochie verdwijnt het verbindende karakter; het wordt een last: "Je doet het wel, maar het kost je weer een avond en het heeft eigenlijk zo weinig zin". Totdat de beslissing valt: "Ik heb meer van het andere nodig. Daarom is die mystiek belangrijk. Je moet het ook voeden. Dat is de reden dat ik nu een halfjaar absoluut niets in de parochie wil doen, ik wil graag de accu opladen op alle mogelijke manieren". Wat opvalt is, dat eerst de deelname aan de liturgie afneemt en pas later de inzet voor de opbouw van de parochie. Hier tekent zich een overeenkomst met KKO-1 af. In KKO-1 is van rituele uithol-

ling sprake: rituele vormen blijven bestaan zonder dat ze inhoudelijk gevuld zijn. In KKO-2 dreigt zo'n uitholling op het vlak van de vrijwillige inzet: mensen blijven doorwerken, terwijl de gelovige inspiratie verdampt. Het werk wordt inhoudsloos en uitputtend.

Een derde tendens is, dat van godsdienstige rituelen de godsdienstige betekenis vervaagt. De tekst noemt van jongeren dat ze de lijkstaf van een overleden vriend dragen en het graf nog regelmatig bezoeken maar: "Ze geloven **niks** hoor!" Het is een praxis met rituele trekken. Het bemiddelt te midden van de ervaring van de broosheid van het bestaan, een werkelijkheid van vriendschap, van blijvende betrokkenheid en van het viertal van het leven.

In het ritueel tekent zich de beweging van vorm naar substantie af. Het vastliggende, publieke, collectieve en vanzelfsprekende maakt plaats voor het zoekende, meer verborgene, individuele en gekozene. De veranderingen in kerkelijk opzicht gaan met een gevoel van gemis gepaard, wat met name actueel wordt tijdens het bezoeken van kerken tijdens vakanties. Terwijl het ritueel in de parochiekerk de kleur krijgt van een in zichzelf gekeerd verbaal gebeuren dat het menselijk leven niet raakt, geven de katholieke kerken "*overall in Europa je het gevoel van **thuis**, van feest. Ja **feest** hoort er **ook** bij. Thuis..... een **thuis**gevoel ja. Met het **gevoelsmatige** ja. **Blij**, **thuis**gevoel. Het ruikt er naar **wierook**, beelden zijn herkenbaar, eh ja. Dat is eh.....en of het nou in het **Italiaans** is, waar je niks van **verstaat**, of het **Spaans** waar je niks van **verstaat**....het **maakt** niet zoveel **uit**. Je kunt je **overall thuis** voelen". Niet het woord maar de zintuiglijke beleving van de kerkelijke ruimte verbindt met de andere werkelijkheid. Naar het thuis dat de kerk vroeger was, wordt soms met heimwee terugverlangd.*

In KKO-3 is van godsdienstige rituelen in de kerk sprake. "*De Eerste **Communie** dat vond ik echt **gaaf**. Dat was **geweldig**. Dan mocht je **mooi** die **hosties** eten, dat **weet** ik nog wel. Dat was eh dat was **wel** het **betere** werk". Deze deelname aan het kerkelijke ritueel neemt af. "Mijn broertje en ik gingen altijd met **dikke** tegenzin. We vonden er echt **niks** aan. Je **begrijpt** er helemaal niks van als **kind** zijnde (sneller spreken). Je was daar als **enig** kind, de **rest** van de klas gaat **nooit** naar de kerk.....ik denk: waarom **wij wel** en **zij niet**!" De kerkgemeenschap komt in beeld als "*allemaal oude mensen en van **die** **figuren** die **altijd** zo nodig eh in de **microfoon** wat moesten zeggen.....**voorbodes** en zo*"; een context waar een kind zich niet in thuis voelt. De tekst noemt geen andere dan sociale destinatie.*

In de tekst krijgen godsdienstige rituelen, waaraan incidenteel nog wordt geparticipeerd, een seculiere invulling. "*Af en toe eens met **kerstmis**, dat **wil** ik dan nog wel. Meestal heb ik er **niet** zo'n behoefte aan of zo. Ik vind het gewoon wel **prettig** om mee te gaan voor mijn **moeder** of zo. En mijn **oma** vindt het wel **fijn**". De uiting lijkt godsdienstig, maar is sociaal en niet-godsdienstig van kleur. Ook bij een kerkelijk huwelijk (dat niet wordt uitgesloten wanneer een toekomstige partner daar een voorkeur voor zou hebben) zien we dat deelname familiegebonden is. Het ritueel bemiddelt niet de overstijgende werkelijkheid van God of van de geloofsgemeenschap. Het deel zijn van de familie wordt uitgedrukt en gevierd.*

Dat van een godsdienstig ritueel het godsdienstige karakter verbleekt, is ook op het punt van het kerkbezoek aan de orde. In KKO-3 wordt kerkbezoek uit een seculier oogpunt van belang. Om tegen de invloed van de islam een tegenwicht te bieden, is het wenselijk dat Nederlanders weer vaker naar de kerk gaan. Het godsdienstige ritueel komt hier ter

sprake als dienstbaar aan een niet-godsdienstige werkelijkheid: de westerse verlichte en liberale cultuur.

Godsdienstige rituelen thuis

KKO-1 noemt ook een groot aantal huiselijke godsdienstige rituelen. Cyclische rituelen plaatsen de tijd in een godsdienstig kader: het bidden aan het begin en einde van de dag en rond het eten, het dagelijks of wekelijks naar de kerk gaan, het koken van eieren op paaszaterdag, het luisteren naar de klokken uit Rome die het einde van de vastentijd aankondigen, het vastentrommeltje. Gebeurtenissen in het persoonlijke leven leiden tot crisisrituelen: het bidden van novenen bij een kinderwens, het koesteren van devotieplaatjes bij een ernstige ziekte, het geven van geld aan een godsdienstig doel bij het genezen van een ziekte. Het dragen van sieraden als een kruisje om de hals en het wijden van een huis voordat het bewoond wordt, zijn rituelen die de overgang naar een andere levensfase markeren.

In KKO-1 is in de eerste plaats van rituele vermindering en van rituele verandering sprake. De rituele uitingsvormen die blijven bestaan of gaan ontstaan, openen het eigen leven en verbinden het met anderen en met God. Daarin tekent zich de beweging van immanentie naar transcendentie af. In de Goede Week ontstaat thuis een nieuw ritueel waarin de kern van het katholieke geloof wordt belichaamd: “.....*Dat **zat** hem niet in die beelden en niet in het **inzingen** van het **huis** en zo.....ik vind het **mooi** maar daar houdt het mee **op**. ...en ik steek ook nog wel eens een **kaarsje** op in de kerk maar ook niet **altijd**. Wat ik doe is: met de Pasen haal ik mijn **stabat mater** naar voren. En die zet ik dan in de **buurt** van **X** (foto van overleden echtgenoot). En dat geeft dan een **pasengevoel** op de een of de andere manier. Ja. Echt zo de **lijdende** mens. **Dat** is de kern. **De lijdende mens**”.*

Een paaskaars die uit een kerkgebouw afkomstig is, is op de maat gemaakt van de eigen huiskamer en krijgt er een prominente plaats. Het tekent het huiselijke ritueel, dat het verweven is met het kerkelijke, en er een selectie uit maakt dat past in het eigen leven.

KKO-2 beschrijft de afname, de individualisering en de verbalisering van godsdienstige rituelen thuis. Het kruisje op het hoofd bij het slapen gaan verdwijnt en het naar de kerk gaan leidt tot ruzie. Het gebed blijft wel een rol spelen: dat heeft op de werkelijkheid van God betrekking. “*Dat is **echt godsdienstig**, dat blijven we wel doen ja*”. Op dat gebied tekent zich individualisering af. Aan tafel bidden de ouders nog wel maar de kinderen niet meer. In de plaats van de regelmatige collectieve rituele praxis, ontstaat een incidentele individuele verbale praxis. Het lezen van godsdienstige literatuur is daarvan ook een voorbeeld. Het is opvallend dat de bijbel in het huiselijke domein een positieve kleur heeft, terwijl zij dat in de liturgie niet heeft. Anders dan in KKO-1 is het huiselijke ritueel in KKO-2 minder verweven met dat van de parochie. Het staat meer open voor rituele vormen uit andere periodes van de traditie en voor rituelen uit een andere godsdienst. Dat blijkt in de persoonlijke voorkeur om op islamitische wijze begraven te worden. Het lichaam dat zonder kist, in doeken gewikkeld in de aarde wordt gelegd, is directer met de ultieme bestemming verbonden: het deel zijn van Gods schepping. De islamitische wijze van begraven krijgt een eigen betekenis die in het verlengde ligt van de eigen katholieke geloofsbeleving. Aan de keuze voor de islamitische vorm van begraven, gaat geen isla-

mitische betekenisgeving gepaard. Het lichaam wordt niet “in de richting van Mekka” gelegd.

In KKO-3 wordt voor niet-deelname aan huiselijke godsdienstige rituelen gekozen. “Nou ja **mijn ouders** bidden dan nog wel voor het **eten** en mijn **broertje** en **ik** zitten erbij (zachter, lager).....dus zo **gaat** het dan tegenwoordig”. Het voorbeeld en de sturing door de ouders worden niet eigen gemaakt, want: “het was meer een **gebruik** dan dat je erover **nadacht** of zo....ja ik denk dat ik er wel een **avondje** over **na** heb gedacht of zo. Ik **weet** niet meer precies **hoe** ik dat gedaan heb. Maar op een **gegeven** moment had ik het er gewoon **mee gehad**, toen vond ik het **niet** meer **interessant**, ik dacht van: nu is het wel **genoeg** geweest. Ja”. “We **praten** er nog wel eens over, gewoon over het **geloof**. Meestal met mijn **moeder**”. Thuis wordt het gesprek over het geloof gevoerd.

Seculiere rituelen

KKO-1 brengt het geregeld verzorgen van het graf van de overleden echtgenoot en het verzorgen van de tuin, in beeld als handelen dat een ritueel karakter heeft. Het is een praxis die verwijst naar een andere, godsdienstige, werkelijkheid. Ook KKO-2 brengt het werken in de tuin ter sprake als een praxis van gewoontevorming met een verwijzende kracht. Het deelt in het scheppen van God en het maakt open voor het ervaren van God. Het is een seculiere praxis die impliciet godsdienstig is.

In KKO-2 tekent zich een praxis van gewoontevorming af die rituele trekken heeft, terwijl de tekst dit niet met een godsdienstige ultieme werkelijkheid verbindt. Het wekelijkse sporten is “iets dat ik **echt helemaal alleen** voor **mijzelf** heb”. Het is iets dat gedaan wordt met andere vrouwen en dat tot ontzettend veel gezamenlijk plezier leidt. “Dat doe ik **gewoon** in een **huisvrouwengroepje** (lachend)”. Het is geen topsport die op competitie gericht is, maar slechts de plezierige ontmoeting van een groepje huisvrouwen. Het lachend spreken illustreert de vreugde die in het samen sporten wordt ervaren: “ja daar hebben we samen **ontzettend veel plezier**”. In dit sportieve gebeuren gaat het om een praxis waarbij het individu deel wordt van een groep. In dit gebeuren lijkt het perspectief te verspringen. Er tekent zich een werkelijkheid af, waar het individu er “gewoon mag **zijn**”, pretentieloos, gelijk aan anderen, en blij met anderen. Het sporten krijgt een rituele trek: het lijkt een werkelijkheid van het gratuite, van onvoorwaardelijke aanvaarding en van onderlinge verbondenheid te realiseren en te vieren. Dit sporten doet in de tekst op twee manieren aan de liturgie denken. In de eerste plaats lijkt het sporten de werkelijkheid te vieren en te realiseren van onderlinge verbondenheid, van er gewoon bij horen en van het gratuite. Aspecten van zintuiglijkheid, gezamenlijkheid en van het vieren van het leven, die eerder van de kerkdienst onderdeel uitmaakten, worden in een seculiere sportieve context ervaren en gevierd. In de tweede plaats wijst de tekst uit, dat de sport ook in het gezin een bindende factor is. Iedereen sport en iedereen geniet daarvan. Terwijl vroeger de wekelijkse kerkgang en kerkelijke activiteiten een praxis was die ouders met kinderen deelden en die hen met elkaar verbond, is nu de sport een gedeelde praxis die vorm geeft aan de verbondenheid tussen de generaties van het gezin.

Ook KKO-3 noemt seculiere praktijken die rituele trekken hebben. Terwijl zowel in de godsdienstige als in de seculiere rituelen van KKO-1 en KKO-2 het individu in het ritu-

eel participeert in een bovenindividueel geheel dat het individu relateert en relateert, is het seculiere ritueel in KKO-3 fundamenteel anders. Het individu participeert er in een werkelijkheid van individuen die naast elkaar bestaan en die het eigen vermogen vieren om zichzelf te redden en uit het leven het beste te halen.

KKO-3 noemt in de eerste plaats de reizen naar het buitenland om te studeren, en om een wereldreis te maken, al dan niet als rugzaktoerist. Deze reizen hebben de trekken van een overgangsritueel. Ze vormen voor het individu een eenmalige praxis, die als onderbreking van het gewone leven de overgang realiseert naar een leven als volwassen wereldburger. In zulk verkennen van de wereld worden de eigen mogelijkheden ontdekt en de grenzen daarvan verlegd. Het zijn rituelen die de wereld present stellen als een werkelijkheid vol kansen voor de individuele ontwikkeling en groei. Anders dan in KKO-1 en KKO-2, waar in de overgang van de ene levensfase naar de andere vooral kerkelijke rituelen een rol spelen die naar een godsdienstige realiteit verwijzen, kent KKO-3 alleen seculiere overgangsrituelen. Anders dan in KKO-1 en KKO-2, waar het kerkelijke ritueel gericht is op de realisatie van een betere en meer humane wereld, is in het seculiere ritueel niet van zo'n transformerende gerichtheid sprake.

Ook in KKO-3 heeft het sporten rituele trekken. Hier gaat het niet om een groep met wie getraind wordt, maar om de sportschool waar de werkelijkheid wordt gevierd en gerealiseerd van het individuele vermogen van grensverlegging en van de maakbaarheid van lichamelijke perfectie. In KKO-3 doet dit qua vormgeving niet zozeer aan een liturgische praxis denken als wel aan een ascetische praxis.

Het regelmatige optreden met een rockband doet wel aan liturgie denken. De optredens in het weekend komen in beeld als vierende gebeurtenissen, als een happening van jongeren die zich verzamelen rondom een concertpodium, waar een aantal actoren in daarvoor speciaal gekochte kleding op rituele wijze een vast repertoire aan handelingen uitvoert en de verzamelde gemeenschap voorgaat in het beleven van extase. De bandleden zijn erop gericht dat je allemaal "*uit je dak kunt gaan*". In KKO-3 is deze weekendperformance de tegenhanger van de liturgie die door saaiheid en belevingsloosheid wordt gekenmerkt. In beide gevallen is de aandacht van de individuen gericht op een centraal en verhoogd deel van de ruimte (een podium) waar het gebeuren zich in voorgangers verdicht.

De overeenkomst op het vlak van de vormgeving (de rituele ruimte van de muziek met het podium, de speciale kleding en de rituele rollen) gaat niet met overeenkomst op het vlak van de betekenisgeving gepaard. In beide gevallen is van het vierend gebeuren sprake en van een verlangen van het individu, zich omgeven te weten *door* en deel te zijn *van* een groter geheel. In beide gevallen gaat het om een ritueel dat tot gemeenschap oproept en gemeenschap sticht. In KKO-1 echter heeft de overschrijding een dialogische kant, die in de beschrijving van het muziekritueel in KKO-3 ontbreekt. Het dialogische van de liturgie is allereerst waarneembaar in het gegeven dat de transcendente werkelijkheid waar de liturgie in bemiddelt, zelf tot het vieren oproept. KKO-3 brengt geen andere destinator dan het menselijke verlangen om te vieren in beeld; het verlangen te vieren is destinator en niet tevens, zoals in KKO-1 het geval is, destinataire.

Van een dialogisch karakter is in de liturgie daarnaast ook sprake, omdat de gerichtheid op de transcendente werkelijkheid gepaard gaat met een nadere ontmoeting tussen de afzonderlijke individuen; er ontstaat onderling contact. Terwijl in KKO-1 van gemeenschap gesproken wordt, als over een geheel waar de eigenheid en het onderscheidende

van het individu in waargenomen wordt, is gemeenschap in KKO-3 een geheel waar het individu in opgaat.

De andere werkelijkheid waarin het ritueel van KKO-3 doet participeren, heeft wel een vierend en gemeenschappelijk karakter; deze is echter niet gemeenschapsvormend en transformerend. Het ritueel doet het individu niet participeren in een werkelijkheid van transcendentie en alteriteit.

4.4. Familie KOO

4.4.1. De organisatie van tijd en ruimte

4.4.1.1. De configuratie van het onkenbare

In KOO-1 heeft de configuratie van het onkenbare een heterotopisch karakter. De orde van het onkenbare omgeeft en omvat als het ware de orde van het kenbare en gekende. Het heeft het karakter van het 'elders' en het 'andere'. In KOO-1 is de onkenbare orde de orde van God.

De tekst brengt God als transcendent en onkenbaar ter sprake. God is hoogverheven, mysterieus, groots en niet te bevatten. *"Ik heb er moeite mee om God te zien,.... om God als **persoon** of als **vader** te zien. God is te groot. Diedie dat dat dat **kan** ik niet. Christus is de ver..ver..verpersoonlijking van God en dat en dat is dan **Iemand** en dat is, dat vind ik dat vind ik **makkelijker**".* God is de Schepper die van het geschapene de oorsprong en de bestemming is. God is blijvend met het geschapene verbonden, er is van een verbondsrelatie sprake. In die relatie is God de eerste en initiërende, door de mens waar te nemen in een zoekende en ontvankelijke houding. *"**Mensen** hebben ja eh... mensen hebben hun **verstand** eh ..God heeft hun **zoveel** verstand gekregen eh gegeven dat zeal **zoekende** kunnen **ontdekken**. Niet zozeer dat de mens dan **meewerkt** aan aan een **schepping** maar, maar **wel** dat de mens de **mogelijkheden** dat die er zijn.... de mens heeft **zoveel** inzicht en zoveel verstand gekregen dat hij Gods bedoeling .. dat dat **kan**."*

In KOO-1 heeft Gods ordening een harmoniserend en normerend karakter. Het leven in de wereld, in familie en gezin en in de natuur wordt door vergankelijkheid, chaos en dood bedreigd. Dit leven is erbij gebaat dat het op Gods ordening wordt gericht van harmonie, van heelheid en van leven. Daartoe is God in de wereld waarneembaar. Op actorieel vlak is dat in de eerste plaats in de persoon van Christus, die waarachtig tegenwoordig is in het Heilige Sacrament. Daarnaast spelen heiligen een rol, aan wie om hulp en bijstand kan worden gevraagd, bijvoorbeeld Antonius en Maria. De heilige Theresia van Lisieux is het voorbeeld voor een op God gericht levenswijze: zij zoekt in de gewone en de kleine dingen het heilige: *"**Heiligheid** bestaat uit allemaal **kleine** dingen de **hele** dag door. **Veel** bidden, **veel** naar de **kapel** en **verder**.....de wereld **buiten** je laten"*. Ook de aanwezigheid van kruis- en heiligenbeelden stelt de goddelijke orde op actorieel niveau present. Op spatieel vlak is God in kerken, kapellen en kloosters te vinden, met name waar Christus in de geconsacreerde hostie lijfelijk tegenwoordig is en Gastheer is. Op temporeel niveau is het goddelijke ervaarbaar, als de tijd van het huiselijke en wereldlijke leven wordt onderbroken en afgestemd op de heilige tijd: het kerkelijk jaar, het tijdstip van kerkdiensten.

Gods orde is in de schepping waarneembaar: meestal aan de oppervlakte, soms in het verborgene en doorgaans in kleine dingen. Deze ordenen het gewone leven en geven het richting. Ze verwijzen naar Gods andere werkelijkheid van harmonie en heelheid. Deze orde van de genade, die het leven verheft, is door God gegeven en van God afkomstig.

Het menselijke leven dient erop gericht te zijn dit goddelijke te zoeken en centraal te stellen. Zulk menselijk open staan voor Gods ordening beantwoordt aan Gods bedoeling. Dit aan God beantwoorden en dit zoeken naar Gods bestemming is de belangrijkste beweging die zich in de tekst voltrekt

Ook in KOO-2 is sprake van een onkenbare orde die groot, omvattend, omgevend en voorgegeven is. Ook in KOO-2 gaat het om een ordening die enerzijds een verborgen karakter heeft en die anderzijds in de topische ordening waarneembaar is. De belangrijkste beweging in KOO-2 is die van het extrinsieke naar het intrinsieke. Net als in KOO-1 is de belangrijkste beweging van de tekst die van de onthulling van die verborgen ordening, die in het openbare leven van de wereld, het gezinsleven en de natuur kenbaar is en die er de grondslag van vormt. Net als in KOO-1 gaat het om een omvormingsproces dat erop gericht is te gaan zien en ervaren, dat de werkelijkheid in wezen harmonieus is. KOO-2 komt tot slot met KOO-1 overeen in het opzicht dat het de beperking is die maakt, dat het verborgene aan het licht komt; beperking maakt onthulling mogelijk. KOO-2 verschilt van KOO-1 in de manier waarop het onkenbare wordt gedacht. In de eerste plaats heeft de onkenbare orde in KOO-2, meer dan in KOO-1, een verborgen karakter. De onkenbare en mysterieuze orde van verbinding, harmonie en heelheid is niet aan de oppervlakte waarneembaar, maar is in de diepte te vinden: zij is verborgen onder de werkelijkheid van mens, wereld en natuur. In de tweede plaats heeft het onkenbare in KOO-2 geen transcendent maar een immanent karakter. Het is niet goddelijk. Het heilige hoeft niet in processen van wijding of zegening aan de werkelijkheid te worden “toegevoegd”; het moet in processen van diepgang zoeken worden gevonden. Het onkenbare dat in KOO-1 reeds gegeven is maar ook nog van een komende orde is, is er al in KOO-2. De verborgen en funderende harmonie komt door de menselijke inzet aan het licht. “*In de diepte zijn wij eigenlijk met zijn allen aan iets verbonden*”. Er is sprake van een ‘iets’ waar mensen aan verbonden zijn en die band aan het ‘iets’ schept een ‘met zijn allen’: gemeenschap. “*Je kunt daar dus aan ophangen dat dat God is, maar dat is eigenlijk helemaal niet zo belangrijk, of dat je dat God noemt, of dat je dat een diepere waarde noemt.....maar.....er is een diepte er is meer.*” Harmonieus menselijk samenleven wordt gerealiseerd als de mens zichzelf van binnen uit ten volle tot ontplooiing kan brengen. “*Je moet zoeken naar wat past bij de kern die in jou is. Dat wat bij je past moet je ontwikkelen.*” “*Je schept je een leven dat bij jouw kern past, je moet een bepaald evenwicht zoeken en als jij je prettig voelt kun je ook iets betekenen voor iemand anders. Anders schep je alleen maar onrust*”. Als de innerlijke kern tot bloei kan komen leidt dat niet alleen tot innerlijke harmonie, maar ook tot harmonieus menselijk samenleven. Harmonie en heelheid komen tot stand als gevolg van de eigen en gezamenlijke menselijke inzet, door de mens geschapen en niet door God, zoals in KOO-1. Een tweede belangrijk verschil is, dat het verticale meer de diepte dan de hoogte betreft en dat dit op het horizontale gericht is: op goede en verdiepte verhoudingen tussen mensen. Daarmee hangt het volgende grote verschil samen. De onkenbare orde in KOO-2 is geen subject van handelen, maar subject van toestand. Het onkenbare doet niets uit zichzelf, is passief. Het verbondskarakter dat de relatie tussen het heterotopische en het topische in KOO-1 kenmerkt, vervalt in KOO-2. In KOO-1 is het menselijke zoeken een antwoord op Gods vraag. In KOO-2 is het menselijke zoeken en vragen een beweging die van binnen uit komt en die, anders dan in KOO-1 het geval is, door eenrichtingsverkeer

wordt gekenmerkt. Vanwege dit eenrichtingsverkeer hangt het in KOO-2 van de menselijke inzet af, of de verborgen mysterieuze ordening onthuld wordt.

Ook in KOO-3 is van een onkenbare, heterotopische orde sprake, die het topische omgeeft en omvat. Ook in KOO-3 is de belangrijkste beweging die, waarbij het kleine en individuele op zoek is naar de eigen plaats in die voorgegeven orde. Net als in KOO-1 en KOO-2 het geval is, vormt ook in KOO-3 de ervaring van kleinheid en verdeeldheid het vertrekpunt en ook hier wordt naar heelheid en participatie gezocht. En ook in KOO-3 is het leven een queeste waarbij het eigen innerlijk, de eigen waarneming de weg vormt, waarlangs verbinding tot stand komt. In KOO-3 heeft de orde van het onkenbare een kosmisch karakter. Kennis van de kosmos ontstaat in het leren kennen van zichzelf. De belangrijkste beweging in KOO-3 is die van het heterogene naar het homogene; van verscheidenheid en onderscheid naar eenheid en heelheid.

KOO-3 spitst de beweging van KOO-2 zo toe, dat de onkenbare heterotopische orde een verborgen karakter heeft. In KOO-1 wordt het onkenbare in de wereld present gesteld in actoren, plaatsen en tijden. In KOO-2 is het onkenbare meer in de diepte en het verborgene aanwezig. Dat geldt ook voor KOO-3. Het onkenbare wordt hier mysterieuzer. Het leven in de wereld is verbonden met krachten die het menselijke en wereldlijke te boven gaan. De kosmische orde is waar te nemen in het wereldlijke, maar kennis daarvan heeft een geheim, esoterisch karakter. Er is sprake van een zoekproces waarbij anderen een inwijdende rol kunnen spelen en waarbij bepaalde praktijken de kosmische harmonie aan het licht kunnen brengen. *“Er is die vrouw die jou helemaal niet kent. Maar ze kan inzien. Die kan inzien in jou. Die werkt niet met een kristallen bol of wat dan ook, maar die kan jou inzien. Die zegt niet alles, maar ze kan zeggen wat je verleden is geweest en hoe je bent. Ze kan ook zeggen hoe de toekomst, jouw toekomst..... die kan inzien hoe je toekomst eruit gaat zien. Ik geloof wel dat dat waar is, omdat ik ook zelf ervaren heb dat ik dingen kan inzien over hoe de dingen gaan gebeuren, of kan voelen. Het zijn geen dingen die je hup, op commando kan zeggen hoor. Je hebt concentratie nodig. Het zijn dingen die je voelt. Het komt ergens diep eh...van mij binnenuit. Misschien kan ik het wel ontwikkelen zodat ik de dingen zover kan inzien, zoals die vrouw kan inzien.”*

Naast deze spirituele praktijk van balanstherapie, noemt de tekst het handlezen, astrologie, het contact zoeken met overledenen, het uitleggen van voorspellende dromen. Deze praktijken die in de verborgen mysteries inwijden, dienen soms zelf verborgen te blijven: veel mensen zijn namelijk niet toe aan dit soort kennis. *“De mensen zijn er bang voor, ze lachen me uit daarover. Ze vinden het moeilijk om daarin te geloven.”*

KOO-3 spitst ook een andere beweging toe: de beweging namelijk van ontvankelijkheid. In KOO-1 leidt het ontvankelijk zijn voor het onkenbare van God ertoe, dat het eigen leven, binnen de kaders die de godsdienst schept, tot een bestemming komt die in de lijn ligt van het goddelijke. Het gaat om creativiteit; om een eigen omgang met de goddelijke ordening, waarbij de wetmatigheid van het goddelijke de mens helpt om het leven aan te kunnen en er niet onder gebukt te blijven. Deze creativiteit tekent ook KOO2. Het zoeken naar de (in de immanentie verborgen) orde van heelheid en harmonie, gaat met narratieve programma's van scheppen en creativiteit gepaard. Ook hier is de individuele queeste op ontwikkeling, vooruitgang en op de groei van iets nieuws gericht. In KOO-3 is de queeste gericht op vermeerdering van inzicht in dat wat voorbestemd is. In esoterische praktijken wordt niet alleen het verleden ontdekt, maar is ook de toekomst te zien. In het 'ingezien worden' maar ook in de lijnen van de hand is de toekomst te lezen. Het

inzicht in de eigen plaats in de kosmische orde maakt, dat aan menselijke vrijheid afbreuk wordt gedaan. Kennis van de kosmos kan het menselijk leven ontwrichten. *“Ik kan alles weten over mijn toekomst maar dat wil ik niet, dat is niet goed want dan leef je daarnaar toe. Misschien zijn er vast wel dingen die ik liever niet wil weten. Je kunt beter doorgaan met je eigen leven en je concentreren daarop. Daarom moet ik ook af en toe zeggen: Ho! Stop! Klaar!”* Anders dan in KKO-1 en KKO-2 is het soms beter om het zoeken naar inzicht in de kosmische orde stop te zetten. Teveel kennis over hoe het leven is voorbestemd maakt onvrij, legt het leven vast.

De onkenbare orde, die in KOO-1 en KOO-2 een orde van heelheid en harmonie is en die tot een eigen en creatieve omgang leidt met de begrenzingen van het bestaan, dreigt in KOO-3 tot passiviteit te leiden. Creativiteit is alleen denkbaar als de mens het kosmische weet te beheersen. Daarin tekent zich een verschil af tussen de transcendentie van KKO-3 en die van KOO-1. In KOO-3 is de heterotopische orde geen orde van harmonie en heelheid. Anders dan in KOO-1, waar ook van transcendentie sprake is, redt de transcendente orde uit het huiveringwekkende en dreigende van het bestaan. In KOO-3 omvat de kosmische ordening zelf een dreigende kant. De onkenbaarheid is in KOO-3 niet zozeer onvermijdelijk, zoals in KKO-1, als wel wenselijk.

Belangrijk ander onderscheid tussen de goddelijke orde van KOO-1 en de kosmische orde van KOO-3 is de alteriteit. In KOO-1 is de goddelijke orde kwalitatief anders dan de topische orde en vanuit zichzelf gericht op het veranderen, sturen en verheffen van het topische. In KOO-3 is dat niet het geval. De kosmische orde verschilt alleen in kwantitatief opzicht van het topische. Zij is niet mooier, harmonieuzer dan de topische. De kosmos kent geen gerichtheid en is niet op transformatie van het topische gericht. Zij is er gewoon, zoals alles er is, en komt in beeld als een orde die bezworen kan worden, waarvan de dreiging kan worden afgeweerd.

Terwijl in KOO-1 van een breuk tussen leven en dood sprake is, en van een geloof in Gods redding die van een geheel andere orde is, vermoedt KKO-3 continuïteit tussen het heterotopische en het topische. De grens tussen de tijd en plaats van het heterotopische en het topische is glijdend. Dat wordt onder meer verwoord in de aanzegging dat de mens meer levens heeft en dat het menselijke proces van inzicht verwerven gefaseerd en over meer levens verspreid vorm krijgt. *“Er is tegen mij gezegd dat ik in een vroeger leven ook een relatie heb gehad met mijn vriend, waar het nu mee uit is dus”*. Het eindige bestaan staat niet op zichzelf maar is onderdeel van een kosmische keten van reïncarnerend leven. Zo spreekt de tekst van het besef dat de overledenen er nog zijn. Ze omgeven de levenden. De dood is niet echt een breuk met het leven. *“Tegen mij is gezegd: oké de dood is er niet. Je moet het niet ervaren als ‘je gaat dood’. De dood is gewoon een nieuw leven weer. Daar wil ik in geloven want omdat ik ook denk dan vind ik het minder eng ook al is het gewoon dom om bang te zijn voor de dood, want uiteindelijk gaat iedereen dood en het heeft geen zin om daar bang voor te zijn. Ik vind het wel fijn om te weten...dat er nog wat anders is daarachter.”* Fundament van deze overtuiging is het innerlijke weten; ook het innerlijke weten van andere mensen. *“Dus ik geloof ook wel er zal dan wel iets zijn en zo. Dat mensen die gestorven zijn er nog zijn. Er moet toch wel wat zijn, ik bedoel die mensen die zeggen dat niet zomaar, dus eh.....”* Net als in KOO-1 gaat het in KOO-3 om inzicht dat een omgang met lijden en dood mogelijk maakt. In KOO-1 wordt de realiteit van lijden en dood als zodanig niet gerelativeerd. De realiteit ervan wordt erkend en beschouwd als kans om met de goddelijke orde in het reine te komen. Het zijn momenten van bekering; van een zich bewust richten op de goddelijke

orde. Daarmee tekent zich die orde af als een ordening van alteriteit die het menselijke en wereldlijke onderbreekt, anders richt, verheft en redt. Het gelovige “*de dood zal niet meer zijn*” van KOO-1 wordt in KOO-3 vervangen door het esoterische “*de dood is er niet meer*”. Deze overwinning op de dood komt niet in de toekomst en dankzij goddelijk handelen tot stand, maar in het heden en dankzij het menselijke vermogen de dood anders te ervaren en het beter te zien. Met behulp van meer innerlijke kennis kan de mens zichzelf verlossen. KOO-3 spitst hier het inzicht van KOO-2 toe, dat het in de redding van de mens om eenrichtingsverkeer gaat: de redding van de mens hangt af van de menselijke inzet alleen. In KOO-3 moet de mens zich niet tot een immanente harmonische orde verhouden, maar tot een kosmische orde met ook een duistere en ongerichte kant.

4.4.1.2. *De configuratie van de katholieke traditie en kerk*

In KOO-1 heeft de orde van de katholieke traditie allereerst een utopisch karakter. Dat wil zeggen dat in KOO-1 de katholieke traditie de tijd en ruimte van God present stelt. De traditie maakt de onkenbare orde van God kenbaar, waarneembaar en ervaarbaar. God is te ervaren in de traditie zelf. KOO-1 brengt de traditie zo ter sprake, dat deze traditie in tijd en in ruimte het omgevende en omvattende van Gods tijd en ruimte benadert. Het eeuwenoude en mondiale karakter verwijst naar het eeuwige en alomtegenwoordige van God. De afzonderlijke kerkprovincies en ook de Nederlandse kerk zijn een klein onderdeel van een groter geheel dat door Rome geordend wordt, en waarbinnen de paus als plaatsbekleder van Christus het goddelijke gezag present stelt. Het pauselijk en ander ambtelijk gezag is niet gefundeerd in de beaming van de gelovigen, zoals het ook niet afhangt van iemands persoonlijke kwaliteiten. Ambtelijk gezag is in en door de wijding gegeven: “*Het nadert het **goddelijke**. Dus ik sta er helemaal **achter**.*” De hiërarchische ordening van de geloofsgemeenschap en het onderscheid tussen gelovigen en ambtsdragers zijn van een goddelijke oorsprong. Een hiërarchie van ambtsdragers (paus, kardinalen, bisschoppen, deken, priesters en diakens) houden aan de gelovigen overal ter wereld de enige, eeuwige en van God afkomstige waarheden als aan te nemen voor. Gehoorzaamheid daaraan geldt als belangrijk. Uitingvormen als de Acht Mei Beweging, ordes, congregaties en geestelijken die Rome niet gehoorzamen, vrouwen als voorganger, een liturgie die niet met de voorschriften overeenstemt, zijn voorbeelden van anti-programma’s van wanorde. Ze belemmeren het zicht op de enige ware en goddelijke orde. De betrokkenheid van leken bij de opbouw van de kerk, in bijvoorbeeld de plaatselijke parochie, of bij landelijke organisaties als een Lourdescomité, het Contact Rooms-Katholieken, of de Vereniging voor Latijnse Liturgie, staat dan ook in het teken van de gehoorzaamheid aan de kerk van Rome en het verlangen de overgeleverde traditie te behouden.

De kern van de traditie is het kenbaar en ervaarbaar maken van God. Naast ambt, leer en kerkelijk leven, reikt de traditie sacramenten, symbolen, rituelen, liturgie, kerkgebouwen, kloosters, kerkelijke kunst en architectuur, bedevaartsplaatsen en heiligenverhalen aan. In al deze kerkelijke uitingvormen gaat het ten diepste om de kenbaarheid en de aanbidding van God. De menselijke beweging van knielen en neerbuigen *voor* God, gaat gepaard met een gelijktijdige verheffing en wijding van het menselijk leven *door* God. De nadering en aanbidding van de hostie, die Christus waarachtig tegenwoordig stelt, is het hoogtepunt in godsdienstige ervaring: “*dan was er **uitstelling**, het **Allerheiligste** uitgesteld in de monstrans. Daar was het een komen en gaan en toch helemaal stil, **uitstelling** was er dan. **Nou**, daar kon je gewoon in gaan zitten **mijmeren**. Stil zijn, of bid-*

den. Er werd niet aan je hoofd....**bezigheden** gedaan. Dat vond ik **heerlijk**. Het was **doodstil**, er werd **gewierookt** en de **bloemen** die dan zo lekker ruiken: de **hemel** op aarde.” Ook het nabidden na de communie is een moment dat eenheid wordt ervaren, alsook in de plechtige en eerbiedige viering van de eucharistie. Het biddend “**het even met Onze Lieve Heer overleggen**” helpt om het leven zoals het is te aanvaarden, zonder eronder gebukt te gaan.

Dat geldt allereerst voor het eigen verlangen om het leven aan God te wijden. In voorbeelden van het als meisje geen priester kunnen worden, het niet kunnen leven als kloosterlinge en geen medicijnen mogen studeren, maakt de tekst duidelijk, dat alleen de aanvaarding van de voorgegeven beperking het mogelijk maakt, om niet blijvend onder de beperkingen gebukt te gaan. De katholieke traditie komt in beeld als paratopisch; het eigen verlangen wordt omgevormd zonder de kern ervan aan te tasten. Niet als priester, niet als kloosterlinge en ook niet als arts, maar in een bestaan als echtgenote en moeder, worden mogelijkheden gezocht en gevonden om het leven aan God te wijden. Heel het leven, van 's morgens vroeg tot 's avonds laat wordt bepaald door het geloof. “**Het geloof bepaalt je hele leven.**” Eigen aan de tekst is het besef dat niet alleen katholieken zich op God en Gods voorschriften richten. Binnen de Vereniging ter Bescherming van het Ongeboren Kind zijn bijvoorbeeld vooral protestantse mensen actief; en het zijn met name moslims die beseffen, dat herhaald bidden en daar diep bij buigen bij het geloof hoort.

Net als KOO-1 brengt ook KOO-2 de katholieke traditie als een utopische orde ter sprake; als een ordening die het onkenbare in beeld moet brengen. In KOO-1 slaagt de traditie daar in, in KOO-2 niet. De bestaande en met de natuur gegeven harmonie wordt door de katholieke traditie en kerk verstoord. Deze traditie heeft geen oog voor dat wat van binnen uit groeit. Voor het kleine en kwetsbare dat onder de oppervlakte leeft, heeft de katholieke traditie geen aandacht. In deze traditie zijn enkel de oppervlakte en de buitenkant in tel. De traditie is op overheersing van boven af gericht en vervreemdt van de innerlijke beleving.

De tekst brengt dit in de eerste plaats in beeld op het vlak van de individuele religiositeit. “**De Catechismus:.....dat is dan de waarheid! Die dat moet je dat dan maar uit lezen.**” De traditie kent wel vragen, maar die zijn voorgegeven. Ze moeten samen met de antwoorden uit het hoofd worden geleerd. “**Hapklare brokken, die je moest slikken, maar als je een vraag had dan was daar geen ruimte voor.**”

Niet alleen het rooms-katholicisme, maar institutionele godsdiensten in het algemeen hebben de neiging om dat wat mensen verbindt, aan het zicht te onttrekken en om verdeeldheid te zaaien waar harmonie heerst. De tekst prefereert spiritualiteit boven godsdienst: “**Spiritualiteit is veel breder, spiritualiteit komt in alle godsdienstige belevingen komt dat voor.**” Het boeddhisme komt ter sprake als een levensbeschouwing die niet verplichtend is, die niet van buiten af oplegt en die de menselijke mogelijkheden en vragen als vertrekpunt neemt. Anders dan de katholieke traditie belemmert het boeddhisme de menselijke groei niet maar bevordert deze.

Ook in de beschrijving van de geloofsgemeenschap en de kerkelijke hiërarchie tekent zich de beweging van het extrinsieke naar het intrinsieke af. De geloofsgemeenschap komt vooral in beeld als een gemeenschap waar je niet bij hoort: “**als je de goede look niet had, of niet aanhad wat zij aanhadden**”. Men is op het uiterlijk gericht. Ook bij het naar de kerk gaan, gaat het niet om de inhoud van de kerkdienst, maar om er gezien te worden “**en dan ben je er geweest en buiten de kerk zien we elkaar weer**”. De tekst

onderkent dat in parochies een ontwikkeling op gang is gekomen van mensen die zich op elkaar richten en in elkaar verdiepen: “*die echt wel heel erg hun best doen om toch met mensen....*”. Dat is positief want: “*zo’n instituut dat dat bestaat kan heel belangrijk zijn hè? Voor mensen, voor steun, voor gevoel van gemeenschap*”. Naast luisterende en open staande parochianen, geven ook sommige pastores vorm aan een kerk zoals die zou moeten zijn. Het gaat dan met name om pastores die in de haven of in de industrie werken en die daar naar gewone mensen luisteren.

Illustratief zijn “*die bisschopvorsten hè? Die op een voetstuk staan en die het overal voor het zeggen hadden. In de kerk en ook op regeringsniveau. Nou ja, dat past natuurlijk absoluut niet bij wat een kerk be..hoort te zijn. De kerk moet niet vasthouden aan de standaard dingen maar veel bescheidener..... veel meer vragen stellen*”.

Het ideaal is een kerk die zich haar eigen aard en bestemming beter realiseert: niet heersend maar dienend, niet prekend maar luisterend, niet verdrukkend maar steunend, niet isolerend maar gemeenschap stichtend. Na ettelijke pogingen te hebben ondernomen om in de geloofsgemeenschap gehoord te worden als iemand die op inhoudelijke vragen in wil gaan, “*heb ik niet meer de moed gehad om dat nog eens te doen. Het is mij.....het roept te veel herinneringen op aan.....aan.....aan.....mijn jeugd. Ja. Het laatste was een soort hekkensluiter, ja*”. Dat de katholieke kerk en traditie er niet in slagen om de utopische orde te realiseren, neemt niet weg dat zo’n verwachting blijft bestaan in KOO-2. De blijvende teleurstelling en boosheid, maar ook het heimwee, geven blijk van een verlangen dat voortduurt. Ook daarin komt KKO-2 overeen met KKO-1.

In KOO-3 maakt de orde van de katholieke traditie en kerk deel uit van het heterogene, van diversiteit en van verdeeldheid. Het is een orde die utopisch van aard is, maar daar niet aan beantwoordt. De ervaring van heterogeniteit maakt ook in beschrijving van de traditie plaats voor de wenselijkheid van homogeniteit.

Een eerste aspect waarmee de katholieke traditie in beeld komt is de menselijke destinatie: de mensen bedenken zich een God en maken een godsdienst, omdat ze behoefte hebben aan houvast. KOO-3 vertolkt de visie van KOO-2 dat godsdiensten niet open staan voor wat in mensen zelf leeft. Ze bevorderen de groei van binnen uit niet, maar leggen dwingend van bovenaf op, ook het katholicisme. “*De religie, of eh het christendom of eh de paus, staat niet open voor de dingen van vandaag*.” De kerk ziet het eigen zoeken van mensen niet. Illustratief is dat de kerk alleen ziet of de mensen gehoorzamen aan de door hen opgelegde verplichtingen, met name op seksueel vlak, terwijl de kerk geen oog heeft voor het eigen zoeken van jongeren tegenwoordig, om zich te beschermen tegen het risico van seksueel overdraagbare ziekten. De keuze om condooms te gebruiken of de keuze om geen seksueel contact te hebben voor en buiten het huwelijk, wordt door de kerk niet gezien of niet gehonoreerd als een keuze die de moeite waard is. De kerk ziet alleen zichzelf en dat is jammer, want het redelijke van sommige kerkelijke opvattingen verdwijnt uit beeld door de verplichtende en gesloten houding. Dat deze kerk denkt mensen tot een bepaalde levenswijze te kunnen verplichten, wijst uit hoe wereldvreemd de kerk is. KOO-3 geeft de kerk dan ook sekteachtige trekken, door haar in een adem te noemen met de Getuigen van Jehova en door haar narratieve programma’s als “*aanlokken*” toe te schrijven. Dat de kerk in KOO-3 bijna alleen nog via de massamedia in beeld komt, versterkt het wereldvreemde: de paus sluit qua optreden en uitspraken niet aan bij het eigen leven. Het gewicht van de kerkelijke beeldvorming via de media groeit naarmate er minder dichtbij ervaringen met de kerk zijn.

De distantie tot de katholieke traditie blijkt ook uit de voorbeelden van kerkelijke praktijken die worden genoemd: de middeleeuwse aflaat, de keuze voor een kloosterleven “omdat ze verder **niks** konden”, en het streven van de kerk zichzelf te verrijken door armen het brood uit de mond te stelen. De kerk materialiseert haar eigen en door haarzelf verkondigde kern en opdracht niet. In vergelijking met KOO-1 en KOO-2 deelt KOO-3 de opvatting dat de traditie aan haar eigen doel moet beantwoorden. In KOO-1 slaagt de kerk daar min of meer in; in KOO-2 minder en in KOO-3 niet: de kerk die ontstaan is om de menselijke behoefte aan houvast vorm te geven, doet dit niet.

Het is eigen aan KOO-3 dat het spreken van de kerk tot zwijgen wordt gebracht. Dat gebeurt met het spreken van de kerkelijke grootouders, het spreken door de Getuigen van Jehova en het spreken van de paus. In vertellingen, die aan eerder gevoerde gesprekken refereren, wordt het spreken van de christelijke gesprekspartner onderbroken, deze komt überhaupt niet aan het woord, of diens spreken wordt vervormd: de tekst zegt niet wat de spreker zei, maar wat deze had moeten zeggen. “Ja, ik bedoel dat de paus zegt. **Oké, vandaag eh, inderdaad, als je d'r niet mee eens bent dat je bijvoorbeeld met niemand naar bed moet voordat je getrouwd bent, oke, maar gebruik dan wel een condoom of zo of Doe daar dan wat aan want het is....het moet gewoon tegenwoordig (laag, trillend). Dat zegt hij niet en in dat opzicht vind ik dat hij dat niet**”. Dat de tekst het christelijke spreken tot zwijgen brengt, dat niet aan is gepast aan dat wat de mens wil horen of kan verstaan, tekent het gezichtspunt. De katholieke traditie heeft een narratief programma van alteriteit; van spreken zonder daartoe uitgenodigd te zijn, van komen zonder gevraagd te zijn en van te blijven bestaan zonder dat mondige mensen dat willen. De katholieke traditie ondersteunt het narratieve programma niet, dat KOO-3 kenmerkt: dat van het menselijke vermogen en de menselijke plicht tot zelfverlossing en zelfbestemming. De waarde van homogeniteit komt met betrekking tot het katholieke geloof alleen in beeld wanneer de kerk een optie is die zichzelf als optie aandient: een mogelijkheid naast andere, niet dwingend en beschikbaar voor het menselijk zoeken.

Een laatste aspect dat aandacht verdient is dat in KOO-3 onkerkelijkheid niet betekent dat katholiek zijn stopt. Katholiek zijn is blijvend. Het wordt gefundeerd in de sacramenten die ontvangen zijn. De ‘ik’ heeft “**alles gedaan behalve wat er nog moet komen**”. Daarmee wordt op een kerkelijk huwelijk gedoeld, verstaan als: trouwen in een kerkgebouw.

De tekst brengt hiermee de katholieke kerk als beschikbaar in beeld; als een instituut waar altijd een beroep op kan worden gedaan; zeker door iemand die gedoopt en gevormd is. “**Trouwen bij de gemeente is veel te kort en niks voorstellen bijna. Dat vind ik toch iets meer in de kerk te zijn. Meer om het gebouw en om de sfeer dan om de dienst zelf. Eucharistie gaat dan weer te ver**”. In het trouwen in de kerk speelt niet het geloof in God of de betrokkenheid bij een geloofsgemeenschap een rol; de gemeenschap die wordt gevierd en waarbinnen wordt gevierd, is de gemeenschap van de katholieke familie. Eventuele kinderen zouden in geen geval godsdienstig opgevoed worden: “**ik geloof niet.....dat is toch niet iets wat je kinderen aan kunt doen**”. Het blijvend katholiek zijn wordt naast de sacramentele invoeging gefundeerd in het behoren tot een katholieke familie: “**Wij zijn katholiek**”. Katholiek zijn is in KOO-3 niet verweven met een persoonlijke keuze die samenhangt met individuele of collectieve godsdienstige inzichten, of praktijken. Katholiciteit heeft het karakter van iets onvervreemdbaars en lijfelijks. Katholiek zijn is verweven met de kosmische en natuurlijke ordening.

4.4.1.3. De configuratie van familie en gezin

In KOO-1 is het domein van familie en gezin allereerst een utopische ruimte, die Gods verheffende en harmoniserende ordening aan het licht brengt. Dat zien we in de beschrijving van het gezinsleven in de eigen jeugd. Dit gezinsleven komt in de eerste plaats als kwetsbaar ter sprake. De eigen jeugd is namelijk getekend door het vroege overlijden van de eigen moeder, waarna alle gezinsleden van elkaar zijn gescheiden. De kinderen uit het eigen ouderlijk gezin zijn verdeeld en ondergebracht bij diverse familieleden. Via kerkelijke bemiddeling komt het herstel van het gezinsleven tot stand: de hulp van de kapelaan en een tweede huwelijk van de vader. Familie en gezin brengen Gods orde aan het licht. Het is een groot en harmonieus organisme waarvan alle onderdelen op elkaar betrokken zijn en waar ook geestelijken deel van uitmaken, die *“Heerroom of Heeropa worden genoemd. Het ‘Heer’ gaf dan het geestelijke aan”*. De tekst noemt diverse familiebijeenkomsten, jubilea, verjaardagen, reünies en logeerpartijen waar de diverse generaties elkaar ontmoeten en die het leven feestelijk maken. Alle generaties zijn op elkaar gericht en helpen elkaar. In de familie *“gaat het met iedereen uitstekend, we hebben vreselijk leuke contacten met al onze kinderen, dus dat is heel gezellig. Het is alles pais en vree”*. In het familieleven wordt een godsdienstige ordening gezocht en ervaren.

Het godsdienstige speelt in leven en opvoeding een centrale rol. *“Je hebt je best gedaan om te leven zoals het in de maatschappij goed gaat eh.....een beetje.....je werkt mee aan de instandhouding ervan. Dat klinkt ook heel belachelijk eh...van het menselijk ras....je hebt kinderen, je hebt kleinkinderen, en je voedt ze zo goed mogelijk op. Eh... je geeft ze in onze dingen, de religieuze dingen mee”*. In de dingen wordt het religieuze meegegeven, als zingevende kern. Dat het godsdienstige niet alleen een vanzelfsprekende dimensie is in het gewone leven, maar de meest centrale, blijkt onder meer uit het gegeven dat in de tekst van de opvoeding eigenlijk met name het godsdienstige aspect ter sprake komt. Bij de jeugd wordt op de mate van kerkelijke inordening gelet: of ze priester worden, op een nonnenschool zitten of bij een kerkkoor horen. Familie en gezin zijn vindplaats van godsdienstig, katholiek kerkelijk leven: *“De kerk was vooraan”*. Bij allerlei gebeurtenissen en feestelijkheden *“ging je eerst Onze Lieve Heer bedanken dat je het allemaal mee kon maken, mocht maken, en daarna gingen we door met de gewone feestelijkheden natuurlijk, maar de kerk gaat vooraan”*. De familie maakt deel uit van de kerkelijke gemeenschap en in de personen van de priesters in de familie maakt de kerk deel uit van de familie. Kinderen zijn ingevoerd in een godsdienstige praktijk van beide ouders die vanzelf sprak en waarbij is geprobeerd om de rijkdom, het troostende en het feestelijke van het katholieke geloof over te brengen. In de opvoeding speelt het ritueel en het ouderlijke voorbeeld een grote rol, waarbij het huiselijke leven onderdeel en vindplaats is van kerkelijk leven. Wat het geloof voor het individu betekent is geen onderwerp van gesprek. Dat betekent niet, dat de godsdienst geen persoonlijke betekenis heeft, maar wel dat die niet verwoord is en niet verwoord kon worden; iets dat achteraf wordt gemist: *“Ik wou dat ik het vroeger zo eens tegen mijn kinderen had kunnen zeggen”*.

In KOO-2 is de orde van gezin en familie ook utopisch; het moet de orde van harmonie in beeld brengen. De tekst brengt het gezin uit de jeugd als harmonisch ter sprake. Familie en gezin worden door saamhorigheid gekenmerkt, tussen ouders onderling en tussen ouders en kinderen. Beide ouders delen in de opvoeding en zijn er voor de kinderen. *“Mijn moeder was er eigenlijk meestal wel en mijn vader, die had eindeloos veel geduld met je”*. Samen bieden ze de kinderen een thuis. Ouders richten zich in de gewone op-

voeding op de kinderen, terwijl zij in de godsdienstige opvoeding de kinderen op de kerk richten. Het is eigen aan KOO-2 dat de sfeer van verbondenheid en harmonie verdwijnt als de godsdienst aan de orde is. “*Alles, alles was daar om heen*”. Deze gerichtheid op de kerk leidt tot het veronachtzamen van het huiselijke leven. Ambtsdragers komen ter sprake als mensen die regelmatig in het gezin op bezoek komen en die het huiselijke domein tot verlengstuk van kerkelijk bezit en verkondiging maken. “*Je kon het zo gek niet bedenken of het kwam allemaal (trillende stem) bij ons over de vloer*”. Zij annexeren de leefruimte in het ouderlijk gezin. In hun bezoek leggen ze beslag op het woord (“*die kapelaan die sprak alleen maar*”), eigenen zich leeftocht toe (“*die kwam bij ons zijn wekelijkse glas wijn drinken*”), nemen kinderen stabiliteit en bestaansruimte af (“*als kind bungelde je dan maar zo’n beetje, je hing erbij aan*”). Kinderen zijn niet in tel. “*Dan denk je: ja. Je telt voor zo’n man helemaal niet mee. Snap je? Je telde helemaal niet mee.*”

Het huiselijke van het huis en het ouderlijke van de ouders verdwijnt; alles wordt ingezet voor kerkelijk werk, ook de kinderen. “*Dus ja.. dan denk je: dat klopt toch niet?*” De ouderlijke kerkelijke betrokkenheid leidt tot ontheemding bij de kinderen. Ze worden de straat op gestuurd: “*we moesten langs de deuren met eh.....voor de missie moesten we collecteren.....we moesten.....we moesten met die missiekalenders, nou je kon het zo gek niet verzinnen.....*”.

KOO-2 brengt de ouders in beeld als mensen die het zo goed mogelijk hebben willen doen. Ze zouden daar ook nog beter in geslaagd zijn, als de godsdienst hen niet een manier van doen zou hebben opgelegd, die aan hun normale aard en manier van doen afbreuk heeft gedaan. De harmonieuze en op de kinderen gerichte aanleg van de ouders komt in het gedrang door toedoen van het katholieke geloof.

In KOO-2 is de *gegeven* opvoeding erop gericht dat kinderen zich van binnen uit kunnen ontwikkelen. Thuis mag iedereen er zijn zoals hij of zij is. Te midden van de hectiek van de maatschappij is het een oase van rust, waar tijd en aandacht is voor elk individu. Van het gezin zijn de afzonderlijke leden organisch met elkaar verbonden en op elkaar gericht, net als in KOO-1. En ook in KOO-2 strekt deze band zich uit over alle leden van de diverse generaties van heel de familie. Ook KOO-2 noemt de feesten, de maaltijden, de reünies en de logeerpartijen. Anders dan in KOO-1 wordt de aandacht voor wat elk kind nodig heeft, niet belemmerd door de godsdienst. Toch is het gezin ook bij KOO-2 wel extern georiënteerd. Niet naar de kerk, zoals in KOO-1, maar naar de maatschappij. In de utopische hoedanigheid is het gezin ook hier paratopisch. Aan kinderen wordt geleerd dat mensen even veel waard zijn, ongeacht hun maatschappelijke aanzien of positie. “*Het doet er hier niet toe of iemand de directeur of de klusjesman is.*” Het gezin kwalificeert de afzonderlijke leden voor een leven in de maatschappij, en wel door een levenshouding aan te reiken en in te oefenen van zoeken naar het wezenlijke. Opvoeding brengt de individuele eigenheid en intrinsieke waardigheid aan het licht. De rol van ouders is, anders dan in KOO-1, niet zozeer gelegen in het bijsturen van met de natuur gegeven neigingen. De innerlijke kern die aan het licht komt geldt als goed en mag ongehinderd tot ontplooiing komen. De rol van ouders is het bijdragen aan een houding van innerlijke weerbaarheid bij de kinderen. Daarmee zijn zij beter bestand en opgewassen tegen het extrinsieke; tegen de opgelegde en vervreemdende tendensen van de maatschappij.

KOO-2 deelt het besef van KOO-1, dat het katholiek zijn als “*iets eigens*” wordt ervaren. Dat neemt niet weg, dat de godsdienst in het leven en de opvoeding geleidelijk aan bete-

kenis inboet. De kinderen zijn gedoopt en naar een katholieke basisschool gestuurd. *“Je wilt **daarin** toch wel **waarde** meegeven aan je kinderen en iets **meegeven** van wat je **zelf** hebt. Dan hebben ze in elk geval ergens **houvast** aan.”* Ook zijn de kinderen wel eens meegenomen naar de kerk. Het verlangen om in godsdienstig opzicht iets van jezelf als houvast mee te geven wordt, anders dan in KOO-1, meer en meer een project dat niet door de omgeving wordt ondersteund en dat in huiselijke kring alleen door de moeder wordt gedragen: *“mijn **man** had het al **snel** opgegeven”*. Daarna groeit ook de eigen distantie, want *“door de enorme **buitenkant** die er aan vast hing begon het steeds minder **inhoud** te krijgen”*, waardoor de ‘ik’ er *“**helemaal** geen **zin** meer in had”*. Geleidelijk aan vermindert kerkelijke betrokkenheid in leven en opvoeden. Daarmee gepaard gaand, wordt het aan de kinderen zelf overgelaten of ze wel of niet gevormd willen worden. Als een kind dat niet wil is dat *“natuurlijk goed. Ze moeten **zelf** maar zien wat ze daarmee **doen**”*.

In KOO-3 is de orde van familie en gezin utopisch bij uitstek; de verborgen kosmische orde komt daar in de meest ideale vorm aan het licht. Als zodanig kwalificeert deze orde ook.

Familie en gezin zijn in KOO-3 van ultiem belang. Familiebanden zijn anders dan andere contacten, die allemaal tijdelijk, broos en imperfect blijken te zijn. De familie als omgevende context omvat de grootouders en broers en zus, maar met name de ouders. Er is een onvoorwaardelijk vertrouwen in hun altijdurende bijstand. *“Je kunt bij je ouders **altijd** terecht voor **wat** dan ook, ze zullen er **altijd** voor je zijn **wat** er ook gebeurt. Ze zijn er **altijd** geweest en ze hebben **altijd** geholpen en dat zullen ze **altijd** doen”*. Familie, met name ouders, zijn de ultieme helpers; helemaal gericht op de mogelijkheid van het individu om zich te ontplooien en zich in het leven staande te houden. Ouders en met name de moeder, komen in de tekst niet met andere dan op het gezin en de ontplooiing van de kinderen gerichte activiteiten in beeld. Ze hebben geen ander narratief programma dan te ondersteunen. In deze positieve ondersteuning is correctie niet in beeld. Ook falen is niet aan de orde; aan de ouders mankeert niets. In de familie, huwelijk en gezin komt de kosmische harmonie in de meest ideale vorm aan het licht. De zin van het leven wordt gezocht in een partner met wie het leven blijvend gedeeld en opgebouwd wordt in het stichten van een gezin.

Het utopische en paratopische van de familiale orde heeft in KOO-3 een kosmische dimensie. De tekst brengt niet alleen de levende familieleden, maar ook overleden familie als helpende actoren ter sprake. KOO-3 geeft hieraan een eigen spits met het door anderen aangereikte geloof, dat overledenen de levenden nog omgeven. Dat overledenen er nog zijn is als zodanig niet relevant. Relevant is, dat overleden *familieleden* er nog steeds zijn. Deze zijn bovendien bereid de helpende hand te reiken, bijvoorbeeld rondom een levenspartner *“Ik geloof **niet** dat ik een huwelijk zal gaan aanvragen bij **God** of zo. Ik vraag wel **hulp** maar **niet** bij God. Ik vraag **hulp** aan iemand van wie ik **zeker** weet dat die **bestaan** heeft. Ik geloof.....dat er **ergens** iemand is....eh die **hier** ergens is en die mij **helpt**. En dat is **God** **helemaal** niet. Dat is iemand die van de **familie** overleden is, die ik nooit heb **gekend** maar waarvan ik **zeker** weet dat die **geleefd** heeft.....ja. op die manier vraag ik dan wel **hulp** aan die persoon. Eh....maar dat kan ik **niet** bij God omdat ik dan...ik weet het niet **zeker**”*. De overleden familie heeft in KOO-3 net als de levende familie geen ander narratief programma dan te helpen en te ondersteunen in tijd van nood. Net als de levende familie heeft de overleden familie geen eigen narratief pro-

gramma. Net als de levende familie heeft de overleden familie ook geen narratief programma van alteriteit. De familie is in KOO-3 de meest belangrijke omgevende context. De familie maakt het mogelijk om in het leven staande te blijven. De familie stelt zowel in het leven, alsook in de kosmos, harmonie en heelheid present en is de context waar het individuele leven op den duur naamloos in op zal worden genomen, dan wel in terugkeert.

In KOO-3 maken familie en gezin deel uit van de katholieke traditie. Met name via de grootouders is deze traditie blijvend in beeld. Van de godsdienstige opvoeding in het gezin maken doopsel, vormsel en eerste communie deel uit. Het gezin komt in beeld als groeiend naar onkerkelijkheid: *“mijn moeder probeerde wel dat we wel eens naar de kerk gingen”*. De regelmatige kerkgang maakt, onder invloed van de onwil van de vader en de kinderen, plaats voor kerkbezoek met kerstmis en pasen. Dat stopt vanuit het besef dat *“het geen zin heeft om alleen met feesten te gaan. En toen gingen we gewoon niet meer en toen was het klaar. Mijn moeder ging nog wel een paar keer alleen”*. Opvallend is dat de kerk behalve in de vraag *“moeten we echt naar de kerk?”*, nooit echt een gespreksonderwerp is geweest. Er is niet gebeden en niet in de bijbel gelezen. De tekst schetst enerzijds een ontwikkeling waarbij de moeder, als enige, vergeefse pogingen doet tot kerkelijke participatie en initiatie van het gezin. Nadat onkerkelijkheid een feit is geworden, is het ook de moeder die het zoeken naar andere dan kerkelijke religieuze leiding stimuleert. Met haar wordt over paranormale gaven en spirituele wegen gesproken. Het moederlijke stimuleren van de gang naar de kerk, heeft plaatsgemaakt voor het wijzen naar de weg van de spirituele therapieën.

In vergelijking met KOO-1 en KOO-, vertoont KOO-3 op het punt van de familie belangrijke overeenkomsten. In alle drie de gevallen geldt de tijd/ruimte van familie en gezin als utopisch; de heterotopische tijd/ruimte wordt erin gerealiseerd. Dit betekent in KOO-1 dat een harmonisch geordend familie- en gezinsleven, dat deel uitmaakt van een kerkelijke traditie, Gods harmonie aan het licht brengt. De harmonie en eenheid die er ervaren wordt, leiden tot dankbaarheid; het is van God afkomstig. Het is van de orde van het ‘mogen’; van iets dat de mens niet zelf in de hand heeft. In KOO-2 en KOO-3 onderscheidt het gezin zich van die familieleden die kerkelijk zijn; kerkelijk zijn verbreekt als het ware de eenheid die in de familie ervaren zou moeten worden. KOO-2 en KOO-3 lossen dit feitelijke gebrek aan harmonie in de familie op, door kerkelijkheid te beschouwen als iets dat niet eigen is; als iets dat van buiten af wordt opgelegd en afgedwongen. Daarmee wordt als het ware het besef gered, dat in de familie harmonie en heelheid *“van nature”* heersen. Het utopische karakter van familie heeft, meer dan in KOO-1 het geval is, een verplichtend karakter. Harmonie moet ervaarbaar zijn.

In alle drie de generaties is de tijd/ruimte van familie en gezin ook paratopisch; deze tijd/ruimte kwalificeert haar leden en ook de kinderen voor een leven buiten familie en gezin.

De opvoeding heeft in KOO-1 een extern karakter; ze is erop gericht dat kinderen zich invoegen in een huiselijke en kerkelijke ordening. De opvoeding is naar buiten toe gericht; op de participatie van de kinderen aan een gemeenschap die verder reikt dan die van familie en gezin en waar deze zelf deel van uitmaken. Ook in KOO-2 is de opvoeding thuis erop gericht, dat de kinderen zich in de wereld (en niet meer in de kerk) een plaats kunnen verwerven. Net als in KOO-1 is de opvoeding er ook op gericht dat de thuis aangeleerde houdingen aan anderen, in de buitenwereld, ten goede komt. In KOO-3

brengt de harmonie van gezin en familie een ideale kosmische ordening aan het licht. De opvoeding thuis komt net als in KOO-2, ter sprake als kwalificerend; kinderen leren hoe ze zich in de wereld staande moeten houden. Net als in KOO-2 verdwijnt het belang dat aan kerkelijke participatie wordt gehecht. Net als in KOO-2 is in KOO-3 de opvoeding er op gericht dat kinderen zich kunnen ontplooien. Anders dan in KOO-2 echter, spreekt KOO-3 er niet over dat de persoonlijke ontplooiing in het teken staat van de participatie aan de wereld. In vergelijking met de eerdere generaties, verdwijnt de externe gerichtheid. Familie en gezin zijn tot aan de overleden leden toe, op het heil van de eigen leden gericht.

4.4.1.4. De configuratie van de wereld

De tijd/ruimte van de wereld heeft in KOO-1 een utopisch karakter; in de wereld is Gods ordening en harmonie ervaarbaar en kenbaar, en tegelijkertijd verborgen en afgezonderd. Bedevaartsplaatsen, kerken en kloosters vormen in de tekst het middelpunt van continent, land, stad en dorp, terwijl de kerkklokken de tijd kenbaar maken als tijd van God. In het wereldlijke staat het heilige centraal: door hoogte en mysterie afgezonderd. Het vergt een feitelijke of een innerlijke beweging van afstand nemen, van geduldig en aandachtig worden, van distantie tot de onrust van de profane wereld. “*Veel bidden, veel naar de kapel en verder.....de wereld buiten je laten*”. Het goddelijke geeft het leven in de wereld richting, mede dank zij katholieke instellingen die het maatschappelijke leven van gezondheidszorg, onderwijs en rechtspraak, godsdienstig vormgeven. De inzet van de individuele katholiek is ingeordend in de brede maatschappelijke oriëntatie van de katholieke traditie, die maakt dat de wereld reeds in zekere mate de tijd en ruimte van God present stelt. Omdat en voor zover het menselijke samenleven godsdienstig is georganiseerd, is de wereld paratopisch van aard: draagt ze bij aan godsdienstig leven.

In KOO-2 geldt de orde van de wereld, van cultuur en menselijk samenleven als een oppervlakkig en op de buitenkant gericht bestaan. Er gelden verplichtende verwachtingen waaraan voldaan moet worden en aanzien, status en geld zijn er belangrijk. Werk bijvoorbeeld blijft oppervlakkig. “*Toen dacht ik van wat doe ik hier eigenlijk, ik kan hier toch helemaal niets aan bijdragen. Nee, ik vond dat ik mijn ei daar niet in kwijt kon. Ik dacht: die doet dat... en die doet daten ik zit hier in een dorp in X bloementjes op te plakken, nou ik dacht ik werd er helemaal knettergek van*”. Het leven in de wereld is onrustig, vraagt om “*eeuwig gewerk*”, en tot “*overdreven en onnatuurlijke*” netwerkcontacten die vooral functioneel zijn. In de wereld blijft datgene waar het eigenlijk om gaat, verborgen. De tekst schetst een oriëntatie die anders is: een rijk bestaan hangt niet met aanzien, status en geld samen, maar met het vermogen om goed te kijken naar wat echt belangrijk is. Het is precies de afwezigheid van het aanzienlijke, dat zo’n wijze van kijken mogelijk maakt: in het kleine wordt het heilige gezien. De cultuur met de aandacht voor de buitenkant, verhuult het zicht op het wezenlijke dat in het innerlijk verborgen is en met de eigen natuur samenhangt. Zo verschuilen maatschappelijk geslaagde mensen zich achter hun status. De tekst zoekt precies in het kleine en op het eerste oog onnutte de eigenlijke waarde: “*dan denk ik: het oog hebben voor al dat zogenaamde kleine en verlorene*”. De tekst ontleent hier, al dan niet bewust, de terminologie aan de bijbel. Dat gebeurt ook als menselijke waardigheid ter sprake komt. Die komt met name bij ouderdom of ziekte aan het licht: “*Ik denk dat ik dan nog meer dan genoeg waarde heb, gewoon omdat ik ben die ik ben*”. Dat wat van waarde is, is aan het culturele en

oppervlakkige oog onttrokken. Het moet in het kleine en verborgene worden gezocht; in de natuurlijke orde. De bijbelse Godsnaam (Ik ben die Ik ben) betreft de tekst op de mens en is destinerend: het geeft aan dat de menselijke waardigheid een ultiem karakter heeft.

Het 'de wereld achter zich laten' van KOO-1, krijgt in KOO-2 het karakter van een individuele zoektocht naar harmonie die in de wereld blijvend verborgen is. Harmonie komt niet, zoals in KOO-1, door kerkelijke inzet aan de oppervlakte van het leven in kerk en wereld aan het licht. Een tweede verschil is de omkering in de relatie tussen kerk en wereld. In KOO-1 staat de wereld open voor de godsdienst. In KOO-2 is het omgekeerde het geval. Op het punt van de gemeenschapsvorming komt bijvoorbeeld de Rotary ter sprake als voorbeeldige organisatie. De kerk zou aan de onderlinge betrokkenheid die bestaat tussen de leden van zulke organisaties, een voorbeeld moeten nemen. De cultuur, die in KOO-2 vrij negatief in beeld komt, is paratopisch ten aanzien van de kerk: de kerk kan zich er een voorbeeld aan nemen.

In KOO-3 is de wereld in de eerste plaats een tijd en ruimte die groot en overweldigend is en die door gebrokenheid en vervreemding wordt gekenmerkt.

*"Ja, je bent gewoon eh... wie **ben** (hoger) je eigenlijk hier op deze aarde. Je bent gewoon **één persoon** (lager). Je stelt eigenlijk niet zoveel voor. We zijn **zoveel** op deze aarde. Er zijn **zoveel** grote dingen, en **mooie** dingen en eh... waar ontzettend veel **kracht** in zit. Dan stellen **wij** eigenlijk **weinig** voor en..... **Nou**... met zijn **allen** zijn we natuurlijk **veel** maar...als **individu** in je **eentje** in deze **maatschappij**, ja... ben je eigenlijk... ja je bent wel **iemand** maar je stelt **weinig** voor. En eh... dat merk je **ook** eh... nou heb je wat **nodig**, ga je naar een of andere **instantie**, nou oké... **sta** je daar in je **eentje**. En eh... dan heb je eigenlijk **weinig** te zeggen."* Het individu is klein in de context van de menselijke soort en de menselijke soort als zodanig is klein in een context die als groot, mooi en krachtig wordt beschouwd.

De wereld is groots maar ook een oord van dreiging: ziektes, eenzaamheid en verbroken relaties. Relaties in de wereld hebben een functioneel karakter, net als in KOO-2. Terwijl in KOO-2 vriendschappelijke relaties waaraan gewerkt wordt over het algemeen goed slagen, zijn zij in KOO-3 brozer en minder wederkerig. Het individu is meer op het eigen vermogen aangewezen, zichzelf te redden. Tegelijkertijd maakt de tekst duidelijk dat zelfredzaamheid en maakbaarheid niet het laatste woord hebben: vriendschappen en relaties gelden als gave. "Je moet je **geluk** vinden in een partner, in vrienden. Dat je iets voor mensen kunt **doen**, dat ze **blij** zijn dat je er **bent**." Het leven wordt soms als een lijdensweg ervaren: "Alles wat ik aan **pijn** heb moeten ervaren.....als je **meer** hebt ervaren en meer **gevallen** bent. En dat je **iedere** keer weer moest **opstaan**". Dit proces van vallen en opstaan wordt positief gezien: "ik probeer alles toch wel **positief** te ervaren wat ik allemaal **meemaak** door het leven, want **zo** ga je **verder**. Je hebt die momenten gekregen om **daardoor heen** te gaan". Tegenslag en verdriet worden gegeven en zijn een kans om sterker te worden, om innerlijke kracht aan te boren: "dat komt ergens **diep** van mij **binnenuit**".

In de wereld heeft elk individu een narratief programma van zelfrealisatie en zelfredzaamheid. Andere mensen "**zijn** er gewoon" en ieder gaat vreedzaam de eigen gang. Levens kunnen elkaar kruisen voor een bepaalde periode. Het gaat daarbij niet om destinatie van buitenaf; mensen bepalen niet elkaars leven maar leiden hun eigen leven. Ontmoetingen en contacten komen voort uit ieders vrij gekozen narratieve programma, zoals

bijvoorbeeld eenzelfde reisbestemming of vergelijkbare werkzaamheden. De tekst brengt een enkele keer externe destinatie ter sprake en verhaalt over een situatie waarbij de 'ik' wordt uitgenodigd om als vrijwilligster een avond te gaan bowlen met een groep geestelijk gehandicapten. Deze vertelling benadrukt hoe weldadig het was om zomaar iets te doen voor anderen en om te ervaren hoe blij je anderen daarmee kunt maken. Daarnaast illustreert het vooral hoe bijzonder het in de wereld van KOO-3 is, dat mensen op elkaar een beroep doen.

Naast groots en vervreemdend komt de wereld in KOO-3 als een beschikbare context ter sprake. Er is een consumptief gezichtspunt dat het gratuite karakter van alles wat er is onderkent, maar dit als beschikbaar aanbod ervaart. Diverse landen komen in beeld als bestemming voor opleiding, werk of vakantie. Dat geldt ook voor de natuur die in termen van "*aangeboden*" in beeld komt, alsook voor opleidingen en banen. Het leven heeft veel te bieden en de verwondering daarover leidt tot een besef goed te moeten kiezen. Het individu schept het eigen leven door te selecteren uit het beschikbare en de als aanbod ervaren diversiteit. Het gaat met name gaat om destinatie van binnen uit: het eigen verlangen. Er is niets of niemand die een beroep doet.

Het besef dat de wereld vervreemdend is, deelt KOO-3 met KOO-2. Dat de wereld bedreigend is, is een toespitsing van KOO-3. In KOO-2 is niet de wereld, maar de katholieke traditie bedreigend. Die katholieke traditie zorgt er in KOO-1 voor, dat de wereld deel uitmaakt van de orde van harmonie en heelheid: in de orde van de wereld is God verborgen, maar ook waarneembaar. In KOO-3 licht in de wereld geen harmonie meer op. Het harmonische krijgt meer nog dan in KOO-2 het geval is, een verborgen karakter. Verbondenheid en heelheid is in KOO-3 niet zozeer binnen, maar met name buiten de orde van het gewone leven te ervaren. Om deze ervaringen op te doen, moet steeds gereisd worden. Dat geldt ook wel voor KOO-1 en KOO-2, maar daar is heelheid ook in het gewone leven te ervaren. In KOO-3 is dat veel minder het geval. De queeste in KOO-3 is een reis *uit* het gewone leven, die behalve heimwee geen doorwerking heeft op het gewone bestaan. Het "*de wereld achter zich laten*" wordt nog meer toegespitst. De wereld is geen utopische orde meer. In de wereld wordt geen harmonie gerealiseerd: het heterotopische hoeft er geen vorm te krijgen. Het kibboetsleven in Israël is de belangrijkste vindplaats van harmonie. Dat deze locatie deze verwijzende betekenis heeft, blijft verborgen, wordt niet met anderen gedeeld. Het verborgen karakter van de orde van heelheid spitst zich in KOO-3 meer toe.

Een ander onderscheid is, dat de zoektocht naar heelheid in de wereld, in KOO-1 en KOO-2 gepaard gaat met het onderkennen en serieus nemen van het andere van de ander: het andere van de ander maakt die ander interessant. In KOO-3 valt het positieve van het ervaren van onderscheid weg. Het kibboetsleven kent mensen die "*allemaal hetzelfde zoeken*", "*allemaal naar diezelfde plek zijn gegaan om hetzelfde te ervaren*". Het herhaalde en beklemtoonde '*allemaal hetzelfde*', onttrekt het onderscheidende, het individuele en het andersoortige aan de ervaring van heelheid. Het individu gaat op in en valt samen met een kosmische grootheid. Die voltooiing heeft telkens de kleur van terugkeer. Er is een besef van heimwee, van terugverlangen. Dit gevoel van gemis en vervreemding wordt opgelost in de voltooiing van de queeste. Daar vallen oorsprong en bestemming samen.

Een belangrijk aspect in de ervaring van heelheid in KOO-3 is verder, dat heelheid te ervaren is met name als gevolg van de eigen inzet. Het valt je niet zomaar toe. Er is wel

een aspect van gave, maar het is aan de mens om het gegeven ook daadwerkelijk te verwerven. De wereld heeft in KOO-3 meer een paratopisch karakter. Het is een leerschool waar een bepaalde levenshouding moet worden ingeoefend, waar het individu moet leren openstaan voor het ervaren van het harmonische in de kosmos. Het menselijk tekort en onvermogen kan worden overwonnen door meer inzicht. Het groeiende inzicht komt van binnenuit, het is eenrichtingsverkeer. In de wereld is geen dialoog, geen contact. Niet in de vorm van troost bij verdriet en niet in de vorm van aanspreken bij tekort schietend gedrag. Mensen maken geen fouten en dragen geen schuld; ze hebben slechts last van onvolmaakt inzicht. Ervaringen van verdriet en falen komen in beeld als opdracht aan het individu om te groeien en zichzelf te redden. Tekenend is in dit verband, dat de momenten dat de tekst de directe rede invoert, doorgaans een innerlijke dialoog wordt weergegeven. De directe rede refereert niet aan een dialoog met meer gesprekspartners.

4.4.1.5. De configuratie van de natuur

In KOO-1 onthult de natuur Gods ordening. Zij is Gods schepping en zij is ongelofelijk, geweldig, compleet en afgerond: *“de hele boel zit erin. Dat is door de natuur en dus door God helemaal zo geregeld”*; *“God die heeft dit gemaakt en de natuur die werkt door Hem verder zoals H/hij werkt”*. Gods wil en wet worden kenbaar in natuurlijke processen en daar moet naar worden gezocht, ook als de natuur beperkingen oplegt, zoals bij ouderdom, kindersterfte, onvrijwillige kinderloosheid en ziekte. Het buigen voor natuurlijke processen en het ontvankelijk worden voor Gods ordening die erin zichtbaar wordt, maken een gelovige omgang ermee mogelijk, waardoor de mens niet aan de natuur ten gronde gaat. Omdat de natuur Gods wet aan het licht brengt, is menselijk ingrijpen bij het begin en het eind van het menselijk leven niet geoorloofd: abortus provocatus, euthanasie, anticonceptie en i.v.f. zijn menselijke activiteiten die Gods ordening verstoren. De tekst vermoedt dat in sommige natuurlijke processen Gods straf zichtbaar wordt; een straf voor het leiden van een leven dat los staat van Gods wet. *“Die aids bijvoorbeeld, dat komt van die rare losse manier van leven”*. *“God heeft dat zo, heeft dingen geregeld, die zijn natuurlijk ook zo geregeld. En als je dat dus eh....d'r niet aan houdt, dan straft het zichzelf:....”*. *“Je mag het geloof ik (snel sprekend) niet hardop zeggen maar ... dat God straft misschien wel ... de mensheid voor een losbandig leven. Dat je zegt: dit moet anders”*. In die straf biedt God via de natuur de kans om tot inkeer te komen en alsnog het leven te ordenen naar Gods wet. De tekst brengt de natuur alleen als straffend ter sprake op het terrein van de seksualiteit: met name die seksualiteit die niet is ingeordend in huwelijkse en heteroseksuele relaties. Het straffende en op bekering gerichte gezichtspunt is bij natuurrampen minder aan de orde: *“Dat komt gewoon, uit die natuur, zo je wilt uit God (zachter sprekend) die dat zo gemaakt heeft”*. Daar brengt de tekst niet de menselijk schuld maar de menselijke kwetsbaarheid in beeld en daar is Gods destinatie meer een vraag dan een vermoeden.

In KOO-2 is de natuur ook utopisch en paratopisch. De natuur realiseert de harmonische ordening en maakt het de mens mogelijk om deze te leren kennen. Anders dan in KOO-1, waar de natuur ook verwoestende en levensbedreigende trekken heeft, brengt KOO-2 de natuur enkel als een harmonieuze en vredige orde ter sprake en als een omgeving waar de mens tot zichzelf komt. Dat komt omdat de mens ten diepste verbonden is met de natuur en er deel van uitmaakt. Het omgeven worden door de natuur, tijdens bijvoor-

beeld lange wandelingen, of tijdens het bezig zijn in de tuin, en met name ook in periodes van onrust en spanning, leidt tot innerlijke rust en tot een nieuwe harmonie met zichzelf. “Nou dat is het **mooiste** dat er is. Je gaat dan **op** in de natuur, je maakt er **deel** van uit en eh.....je **voelt** gewoon als je daar ehals je daar door **heen** loopt.....dat je je daar **lekkerder** voelt dan wanneer je in je **auto** zit of achter je **bureau** dus eh ja met de **natuur** zijn is een **gevoel** van je **goed voelen**. Je komt er **fitter** vandaan dan dat je ernaar **toe** gaat meestal.... . het is een soort **opruiming** die ehh die je houdt ja.”

In KOO-3 is de natuur ook utopisch en paratopisch. KOO-3 spitst het besef van KOO-2 toe, dat de natuur in tegenstelling tot de vervreemdende cultuur, een leven gevende context is die rust en ruimte geeft en die het ervaren van eenheid en heelheid mogelijk maakt: van het deel hebben aan een groter geheel. “Ik heb dat ook **nodig**. Dat **groene** om me heen en eh..... echt de **natuur** en lekker **rustig** en ...niet midden in al dit **lawaai** en **stof** en **viezigheid** en eh....gewoon **midden** in de **natuur**. Van het **groene** en **alles** om me **heen**, die **rust**....” Dit gezichtspunt hangt samen met het besef als mens uit de natuur voort te komen: “Wij zijn **ook** een stuk natuur, wij horen daar **bij**”. De natuur ingaan is dan ook “heerlijk”.

In KOO-3 is de natuur grootser en overweldigender dan in KOO-2. “Ja want het **is** iets wat gewoon ja... dat **is** er (hoger). Je hoeft er niets voor te **doen** om het te **krijgen** en eh... het wordt je **aangeboden** en en door **wie** dan ook of of...**hoe** dat dan komt, het **staat** er gewoon. Eh... en zo’n **boom** bijvoorbeeld, het heeft... **ontzettend** veel jaren **nodig** om eh... om zo **groot** te worden en **hoeveel** mensen hebben die boom al wel niet **gezien** en wat heeft die **boom** al wel allemaal niet **ervaren** om zich heen, **weet** ik veel (hoger). Maar... dat **jij** dat dan nou nog... die boom dan zo kan zien **staan** of... ja dat er ook nog zoveel beesten en zo... daaromheen en... er is ook een heel **leven**. Zo’n eh of een **bloem** of wat dan ook of de **natuur zelf**”. Een ander onderscheid met KOO-2 is, dat de natuur in KOO-3 zelf als beziel ter sprake komt. Bomen of bloemen kennen een eigen ervaringswereld. De eigenstandigheid van de natuur is groter dan in KOO-2. De natuur is utopisch; realiseert de kosmische orde. KOO-3 komt met KOO-1 hierin overeen dat de natuur in de vorm van ziektes en overstromingen ook bedreigend is. Een risicovermijdende leefstijl is dan ook belangrijk. Anders dan in KOO-1 komt in KOO-3 de natuur ook als bedreigd ter sprake. Door menselijk toedoen ontstaat vervuiling en sterven bepaalde diersoorten uit. Anders dan in KOO-1 is in KOO-3 niet van een andere relevante bestemming dan menselijke bestemming sprake. De mens is van de natuur afhankelijk en er tevens voor verantwoordelijk.

4.4.2. De organisatie van de lichamelijkeheid

4.4.2.1. De prosodie

In KOO-1 overweegt het exterieure spreken. De tekst wordt gekenmerkt door een vlotte en vloeiende verteltrant, waarbij lichamelijke uitingen dat wat verteld wordt ondersteunen: het optillen en rangschikken van foto’s en het aanwijzen van voorwerpen in de kamer. Het spreken is argumentatief en is soms gehaast. De antwoorden worden dan al gegeven terwijl de vraag nog wordt geformuleerd; ze zijn niet ‘in wording’, maar voorradig. Antwoorden liggen voor op de tong. Soms wordt het spreken, bijvoorbeeld rondom onvrijwillige zwangerschap en bij onvrijwillige kinderloosheid, door zacht lachen begeleid. “Dus als de **natuur** dat zo regelt, dan ga ik ervan uit, het zal**beter**

zijn dat dat niet gebeurt, dus God regelt dat zelf wel. Bij wijze van spreken (zacht lachend).” Het lachen verontschuldigt, relativeert en verzacht de stelligheid van datgene wat gezegd wordt, terwijl het tevens zulk spreken mogelijk maakt. Het wijst op een verlangen verstaan te worden, ook tijdens het uitspreken van impopulaire waarheden. De tekst kent ook interieure uitingen als bijvoorbeeld het zachter gaan spreken, zoekend spreken en stil worden. De stilte geeft ruimte om het vertelde door te laten werken. Het is een stilte die onthult, die betekenis aan het licht brengt. Het zwijgen geeft aan het spreken extra gewicht. Aan deze stiltes gaat een enkele keer bevend, heel kort spreken vooraf. Het markeert de grens van wat nog zegbaar is. Dit gebeurt als wordt gesproken over de betekenis van de paus. De betekenis van de paus komt in het trillend gaan zwijgen het beste tot uitdrukking. Dat de paus het goddelijke benadert wordt daarmee onderstreept. Over hem heeft de tekst geen woorden beschikbaar. Wat hij betekent ligt niet voor op de tong. Dat met name het spreken over de paus door interioriteit wordt gekenmerkt, verheldert dat de paus deel uitmaakt van Gods orde van het onzegbare en onkenbare, die tot menselijke huiver en menselijk zwijgen uitnodigt.

De prosodie in KOO-2 wordt over het algemeen gekenmerkt door een ritmische wijze van spreken en vertellen. Deze wijze van spreken wordt in de tekst een aantal keren onderbroken, met name op momenten dat het katholieke geloof ter sprake komt. *“Ach, ja. Want mijn ouders die deden mee aan alles, alles wat je kon bedenken met de kerk deden mijn vader en moeder aan mee. En dat zullen ze met de allerbeste bedoelingen gedaan hebben omdat dat hun idee daarover was (hoger)....(diep ademhalen) maar ze deden mee aan bijvoorbeeld eh... voorbereidingen voor verlovings en zo. Nou daar werden bij ons thuis de tafel uit, en moesten wij de planken ophalen uit het hele huis, moest de lange tafel, de stoelen, de asbakken. En als dat dan klaar was dan moesten we naar bed (naar adem happen)...want die verloofdes kwamen dus daar waren mijn vader en mijn moeder heel druk mee....(naar adem happend)...”* Over het geloof wordt geregeld verteld terwijl naar adem wordt gehapt. Dit spreken brengt dit geloof aan het licht als een geloof dat ademnood genereert. Het kenmerkt zich door een gebrek aan ruimte en tijd om te spreken en eigenlijk om te leven. Het happen naar lucht tijdens het spreken over dit geloof doet vermoeden dat het streven om niet aan dit geloof ten gronde te gaan, een streven is dat een actuele dimensie heeft. Het is een duratieve dreiging. Het is tijdens het spreken en vertellen over het katholieke geloof dat het spreken meer emotioneel wordt. Naast trillend, rillend en fluisterend spreken wordt in deze passages ook heftiger gesproken dan in de passages die niet over dit geloof gaan. Ook non verbale uitingen als het spelen met een balpen en het tikken en roffelen op de tafel, komen meer voor als het katholieke geloof ter sprake komt.

De vormgeving van de inhoud deed vermoeden dat de rol van het katholieke geloof in het leven gering is; in het eerste en open, narratieve deel van dit interview komt dit geloof namelijk niet ter sprake. De vormgeving van de expressie wijst op iets anders. Dat dit geloof alleen in het tweede deel van het interview ter sprake komt, wijst op een verlangen dit geloof uit het leven weg te houden; de betekenis is groot maar negatief. Het is een geloof dat het leven verstikt; het ontregelt alsnog het natuurlijke proces van ritmisch ademen en spreken.

In de vormgeving van de expressie in KOO-3 valt de gelijkmatigheid op. Er springt weinig echt uit. Er zijn weinig sequenties of delen van sequenties waar meer of minder

emotioneel wordt gesproken, amper sequenties of delen van sequenties waar korter of langer wordt gezocht naar woorden, of waar wordt gehakkeld. Er zijn weinig sequenties of delen van sequenties die er qua expressie op een andere manier uit springen. De prosodie laat bij het geloof twee dingen zien. Het eerste is dat er diverse keren wordt gelachen, terwijl verteld wordt over de negatieve beleving van het katholieke geloof. “*Ik ben er absoluut niet mee bezig dus eh....(lachje)*”. Dit lachen werkt verontschuldigend en vergoelijkend; het haalt het zware van dat wat gezegd wordt weg en maakt daarmee het uitspreken ervan meer mogelijk. Een ander opvallend punt is dat het spreken over het geloof meer heftigheid vertoont; de contrasten tussen zacht en beklemtoond en tussen vloeiend en trillend spreken zijn groter dan in het vertellen over andere trajecten. Met name irritatie en boosheid komen hier voor. Dat de tekst met name boos en geïrriteerd is als over dit geloof wordt gesproken, roept de vraag op of het katholieke geloof wel zo irrelevant is als de tekst in de vorm van de inhoud verklaart.

4.4.2.2. De thymische dimensie

In KOO-1 is het goddelijke lichamelijk te ervaren. Daarbij is de beweging van buiten naar binnen belangrijk. Uiterlijke lichamelijke kenmerken geven aan betekenis vorm. Dat wat iemand is en betekent, wordt van buitenaf aangereikt, opgelegd of toegevoegd en is aan de buitenkant zichtbaar: in kleding, handoplegging, zalving of wijding. Het lichaam wordt van buitenaf betekend. De fundamentele gelijkheid tussen mensen is in KOO-1 van een goddelijke orde die niet in de wereld gerealiseerd wordt en hóeft te worden.

De menselijke lichamelijkheid is van de orde van het geschapene en is eindig, broos en kwetsbaar. Het ouder worden en de confrontatie met lichamelijke gebreken, heeft de kleur van “*naar het einde toe leven en werken; het laatste plaatje*”. Deze kwetsbaarheid laat zien dat de mens niet in staat is zichzelf te redden en op God is aangewezen. Het leven krijgt in het sterven echter geen definitief einde, maar komt tot bestemming en voltooiing bij en dankzij God. De lichamelijke gebrokenheid wordt bij God opgeheven. In de ervaring van de lichamelijke beperking van ziekte, ouderdom, onvruchtbaarheid en kwetsbaarheid, kan de mens Gods ordening op het spoor komen.

De tekst noemt twee wegen waarlangs Gods orde ervaren kan worden. De eerste is de zintuiglijke van zien, horen, proeven, ruiken, aanraken en voelen. God wordt ervaren in het ruiken van wierook en bloemen, in het proeven van de hostie, het zien van het licht van de kaarsen, het verstillen en aanschouwen van de uitgestelde hostie in de monstrans en het samen zingen van liederen. Ze maken dat je “*de hemel op aarde voelt*”, dat God ervaren kan worden. De tweede weg is die van de rede, het verstand. God heeft mensen het verstand gegeven, zodat de mens langs die weg God kan ontdekken. De rede is tevens de weg die het lichamelijke en het zintuiglijke op het goddelijke richt. De weg van de rede gidst de eerste weg van de lichamelijkheid; oriënteert dit op God. In KOO-1 is het kennen, het goede en op God gerichte inzicht de maatstaf voor het ordenen van de werkelijkheid; een ordening die het zintuiglijke stuurt. Tekenend voor deze hiërarchie is, dat voor de diverse sanctionerende uitspraken (zoals heerlijk, geweldig, vervelend, geweldig saai, waardeloos, leuk en gezellig) de rede de maatstaf is. Van daaruit wordt iets als ‘geweldig’ of juist als ‘waardeloos’ ervaren en aangevoeld.

Ook in KOO-2 is het heterotopische lichamelijk te ervaren. Hier speelt de beweging van binnen uit de grootste rol. Verschillen aan de buitenkant doen er niet toe, ze verhullen dat

mensen één zijn. Een ander verschil is, dat in KOO-2 de menselijke beperking anders ter sprake komt. De tekst spreekt weinig over ziekte en dood. Als het ter sprake komt, overheerst het gezichtspunt van de menselijke inzet en het vermogen om te helen en te troosten. Lichamelijke beperktheid heeft (meer dan in KOO-1 het geval is) een sociale dimensie en tevens een oplosbaar karakter. Door zich in mensen te verdiepen ontstaan relaties en harmonie. Net als in KOO-1, komt ook in KOO-2 de mens langs de weg van de zintuiglijkheid op het spoor van het heterotopische. De zintuiglijke waarneming is in KOO-2 echter niet een weg die naar buiten toe leidt, maar een weg naar het eigen innerlijk. Gevoelens van onrust of hoofdpijn geven aan, dat de mens te veel gericht is op maatschappelijke patronen en verwachtingen van anderen. *“Op een gegeven moment voel ik wel zo’n **signaal** ja dat je denkt van nu moet ik **stoppen** met praten. Dan moet ik even naar **buiten** toe, ga ik in de tuin werken.... **daar** voel ik me dan **lekker** bij.”* In lichamelijke gewaarwordingen komt aan het licht wat de eigen mogelijkheden en beperkingen zijn. Het lichaam wijst aan hoe de mens zich harmonisch tot anderen kan verhouden. Zowel in KOO-1, alsook in KOO-2, zijn lichaam en rede met elkaar verbonden. In de wijze waarop dit gebeurt treedt een omkering op. In KOO-2 wordt de beleving, het gevoel, de lichamelijke waarneming, niet meer door de rede gestuurd; het lichamelijke en zintuiglijke geven daar sturing aan de rede. De laag van de beleving wordt, anders dan in KOO-1 het geval is, het ordenende principe. In samenhang daarmee wordt het kennen in KOO-2 meer door reflexiviteit gekenmerkt. Het krijgt een zoekend en vragend karakter, in tegenstelling tot het aanvaardende en wetende kennen van KOO-1. Een ander onderscheid is, dat dit kennen meer intuïtief is. In plaats van het vlak van het zintuiglijke en het lichamelijke van buitenaf te ordenen, gaat het intuïtieve kennen op zoek naar de ordening die zich in het zintuiglijke aandient. Dat betekent in KOO-2 dat datgene wat niet ervaren of niet ervaarbaar is, minder realiteitswaarde heeft. Deze omkering brengt met zich mee dat realiteit iets wordt, dat alleen in de subjectieve beleving bestaat en niet meer van een objectieve orde is. In sanctionele opmerkingen komt deze omkering naar voren; iets is geweldig, goed, mooi of waardeloos, omdat en voor zover zich dit vanuit de laag van de beleving als zodanig aandient.

Ook in KOO-3 kan het heterotopische langs de weg van de zintuiglijkheid ervaren worden en (net als in KOO-2) nodigt het zintuiglijke uit tot een zoektocht naar het innerlijke. Het al dan niet innerlijk in balans zijn, drukt zich ook in KOO-3 lichamenlijk uit: in ziekte en gezondheid. *“Ik ben iemand die heel **snel gestrest** kan zijn of **gestrest** is. En het is **daarom** dat ik die astma heb gehad. **Daarom** heb ik dat gekregen”*. Sterker dan in KOO-2, ligt in KOO-3 de oorzaak van het lichamenlijk ongemak in geestelijke disharmonie. Terwijl KOO-2 meer de sociale dimensie van de lichamenlijkheid benadrukt, komt in KOO-3 de aandacht terug voor de lichamenlijke kwetsbaarheid die ook in KOO-1 naar voren komt. De mens is kwetsbaar: *“**Eigenlijk** hangt je leven maar aan een **zijden draadje**.”* De menselijke kleinheid wordt in KOO-3 onderkend en tegelijkertijd zoveel mogelijk ondervangen door narratieve programma’s van een gezonde en bewuste leefwijze. De heilheid die in KOO-3 zoveel mogelijk in menselijk bewust handelen wordt nagestreefd, geldt in KOO-1 als principieel onhaalbaar. KOO-3 hanteert, anders dan in KOO-1 en net als in KOO-2, niet de menselijke beperktheid, maar de menselijke potentie als uitgangspunt. Anders dan in KOO-2 echter, waar het menselijke vermogen om heilheid te zien en te realiseren weinig wordt betwijfeld, is in KOO-3 het menselijke vermogen om heilheid te realiseren een opgave die enerzijds verplicht is en anderzijds

minder haalbaar. De mens is in KOO-3 eigenlijk te klein om harmonie met zichzelf en met anderen te bewerkstelligen.

In KOO-3 is de kosmische orde in het menselijk lichaam waarneembaar. Deze kan bijvoorbeeld in de lijnen van de hand ontdekt worden, in intuïtieve krachten en in de uitleg van dromen. Mensen kunnen met een soort van zesde zintuig begiftigd zijn, waarmee dingen kunnen worden waargenomen die met de andere zintuigen verborgen blijven, en deze innerlijke vermogens kunnen worden ontwikkeld. Anders dan in KOO-1 het geval is, verandert het menselijk lichaam niet als het op transcendentie wordt betrokken: er wordt niet iets opgelegd of toegevoegd dat wezenlijk van een andere orde is. Alteriteit is niet een dimensie die van de kosmische orde deel uitmaakt. De broosheid van het menselijke lichaam, dat in KOO-1 door het transcendente wordt getransformeerd, wordt in KOO-3 gerelativeerd. In vergelijking met KOO-2 is hier van een toename van de subjectiviteit sprake; de andere werkelijkheid bestaat in het eigen hoofd en hoeft niet voor anderen zintuiglijk waarneembaar te zijn.

Het zoeken naar een kosmische ordening in de zintuiglijkheid, gaat in KOO-3 gepaard met een sterke sturing van de zintuiglijkheid door de rede. Uit de kracht van het eigen goede inzicht wordt lichamelijke gebrokenheid opgeheven. Deze harmonisatie brengt geen verandering van de lichamelijke gebrokenheid met zich mee; het gaat om een veranderd denken over de gebrokenheid van het lichaam: het gebrokene wordt heel 'gedacht'.

KOO-3 deelt met KOO-1 het inzicht dat het lichamelijke door de rede wordt geregeerd. In KOO-1 en KOO-2 zijn de rede en de zintuiglijkheid met elkaar in evenwicht. Hoewel hun positie ten opzichte van elkaar wordt omgekeerd, hebben beide teksten met elkaar het besef gemeen, dat lichaam en rede gezamenlijk harmonie ervaarbaar maken. Ze nemen beide de eigenheid van elk van de twee terreinen serieus. In KOO-3 is dit evenwicht verstoord. Hier wordt de eigenstandigheid van het lichamelijke ontkend. Het lichamelijke dat in KOO-1 niet met het heterotopische overeenkomt, krijgt er betekenis, omdat het als tekortschietend of als zondig, uiteindelijk op God gericht en door God verheven wordt. Een betekenis die het menselijke te boven gaat, heeft menselijke kleinheid in KOO-3 niet. In KOO-3 is het van nog groter belang dat de rede het zintuiglijke beheerst en tot heelheid brengt.

4.4.2.3. De ritualiteit

Godsdienstige rituelen in het publieke domein

De ritualiteit in KOO-1 is gericht op participatie aan de goddelijke orde. Dat komt in de kerkelijke en huiselijke context tot stand. Dit wordt in de eerste plaats beleefd in de geregelde gang naar Lourdes, of naar andere plaatsen waar Maria wordt vereerd. In deze rituelen ervaart het individu zichzelf als deel van de wereldkerk die van God is. Het is het massale en mondiale dat aantrekt. *“Dan denk ik: als we in **Lourdes** zijn met mensen uit de **hele** wereld bij **elkaar** en ieder zingt daar in zijn eigen taal en daar is samen het ‘Ave Maria’ dat is **hetzelfde**.....oh dat vind ik **grandioos**. Daar word ik **koud** van. Ja dat vind ik **geweldig**. Dan denk ik: **God**. Dat is nou onze **wereldkerk** en daar hoor ik **bij** en dat vind ik **grandioos**, ja.”*

Rituelen in de kerk

Deze nationale en internationale bedevaarten winnen aan gewicht, naarmate de liturgie van de parochie verandert en de eerbied vermindert, doordat leken het priesterkoor betreden, sacristie en tabernakel benaderen en de hosties aanraken. Meer in het algemeen wordt het exclusieve en bijzondere van het heilige benadrukt in het collectieve kerkelijke ritueel in de kerk. Zowel bij cyclische rituelen, alsook bij de overgangsrituelen, moet het gesproken woord deel uitmaken van de presentatieve symboliek. In het gesproken woord moet de verbondenheid met wereldkerk present worden gesteld. Dat gebeurt in het gebruik van goedgekeurde tafelgebeden en in het gebruik van het Latijn. Bijbelverhalen, gebeden of overwegingen worden in de tekst amper genoemd. De bijbel is verwarrend. Dat er bijvoorbeeld meer scheppingsverhalen bleken te zijn is strijdig met de op school geleerde bijbelse geschiedenis.

De tekst beschrijft het individuele kerkelijke ritueel als een gebeuren dat het individu apart zet en verheft; het haalt het uit de gewone context weg. Dat wordt onder meer duidelijk in de vertelling over het dopen van de kinderen zonder daar als moeder bij te zijn, en over de kerkgang van de moeder na de diverse bevallingen. De gang naar de kerk is een gang naar boven. De vrouw wordt door de priester naar het verhoogde Maria-altaar geleid, of een enkele keer naar het nog exclusievere en hogere “*hoogaltaar. Waar je als leek nooit mocht komen*”. Daar wordt vervolgens, omgeven door brandende kaarsen, knielend het eigen leven en dat van de pasgeboren baby opgeheven en opgedragen aan Maria. Het ritueel doet de vrouw participeren in een goddelijke werkelijkheid: het leven als moeder, echtgenote en huisvrouw wordt opgeheven en verlicht. De tekst geeft echter aan, dat niet ieder aspect van het ritueel als betekenisvol is ervaren. De kerkelijke betekenisgeving wordt niet integraal maar selectief aanvaard. Het “*biechten vond ik dan altijd vervelend op dat moment*”. En: “*en die zuivering: dat zag ik niet zo*”. Dat precies deze aspecten niet als zinvol zijn ervaren, geeft aan het ritueel nog meer het karakter van een wijding. Zowel de doop van de kinderen, alsook de kerkgang na de bevalling, zetten de vrouw telkens apart. De rituelen bevestigen haar identiteit, maar dat gebeurt niet door en binnen het gezin, maar in de afzondering en door de priester.

Godsdienstige rituelen thuis

In KOO-1 hangen het kerkelijke en het persoonlijke ritueel nauw samen, ook in de distantie die ontstaat van sommige rituelen, bijvoorbeeld van een vroegere strenge praktijk van vasten. Ook de vroegere praktijk van de nooddoop en het begraven van ongedoopte kinderen in niet gewijde aarde, wordt achteraf niet begrepen: “*het is niet in overeenstemming te brengen met Gods liefde en barmhartigheid*”. En de praktijk van verplicht en heel regelmatig biechten, heeft plaatsgemaakt voor een regelmatig maar minder frequent biechtgesprek. Het eerdere karakter van belijden van zonden waarvoor absolutie gevraagd en gekregen wordt, verschuift naar het persoonlijk bezinnen op handelen en houdingen die voor verbetering vatbaar zijn. Deze verschuivingen in de opvattingen rondom biecht, doop en vasten, kennen een context van vergelijkbare verschuiving in de kerk als zodanig; het individu volgt de kerkelijke veranderingen.

In KOO-1 zijn de huiselijke godsdienstige rituelen met de kerkelijke verbonden. Cyclische rituelen als het geregelde gebed, de palmtakjes achter het kruisbeeld, maar ook het schietgebed, zijn met de kerkelijke rituelen verweven. Ze ordenen de tijd en verheffen

het leven door dit op de goddelijke werkelijkheid te richten. Ze geven het leven een feestelijke glans.

De ritualiteit heeft in KOO-1 een openbaar karakter: het gaat om rituelen die voor anderen als godsdienstige rituelen herkenbaar zijn. Ze worden uitgevoerd op plaatsen die voor anderen als godsdienstige plaatsen herkenbaar zijn en ze hebben een objectieve, door de kerk gegeven betekenis. De individuele rituele praxis speelt zich in de ruimte van het collectieve rituele repertoire af. Het deelt in het kerkelijke voorgegeven rituele repertoire en de daarbij horende betekenisgeving. In de regel gaat het om een beamend antwoord. Het individu zoekt niet zelf naar nieuwe rituelen en ook niet naar een betekenisgeving die los staat van de kerkelijke. Van een subjectiviteit die zich tot op zekere hoogte losmaakt van het objectieve, is sprake in de persoonlijke selectie uit het kerkelijke repertoire en in de accentuering en weglating van bepaalde elementen in de beleving van een ritueel. De eigen subjectiviteit, de persoonlijke beleving en invulling, wordt in KOO-1 enerzijds mogelijk gemaakt door de objectiviteit van het ritueel. Anderzijds wordt de subjectiviteit ook begrensd door deze objectiviteit, met name door het ambt. Het ambt richt de subjectiviteit op de door de kerk bemiddelde verbeeldingen en voorstellingen daarvan en corrigeert de subjectiviteit. De mogelijkheid van alteriteit wordt open gehouden door het ambt.

Seculiere rituelen

KOO-2 wordt allereerst gekenmerkt door een geleidelijk betekenisverlies van godsdienstige rituelen, zowel in de kerk, alsook thuis. Hoewel KOO-2 melding maakt van een affiniteit met een boeddhistische levensvisie, brengt de tekst geen rituele praxis ter sprake die uitdrukking geeft aan deze visie.

In de tweede plaats noemt de tekst een aantal praktijken die tot op zekere hoogte rituele trekken hebben, zowel thuis, alsook buitenshuis. In het huiselijke domein brengt de tekst de gezamenlijke maaltijd ter sprake als praxis die de onderlinge verbondenheid van de gezinsleden aan het licht brengt. In het samen eten komt de harmonie die verlangd wordt, tot stand. Ook het naar bed brengen van de kinderen, dat elke dag afsluit met een gesprekje met elk kind afzonderlijk, is een praxis die de moeder en het kind verbinden met elkaar en met de diepte-ervaringen van het eigen leven. Het zijn praktijken die het leven een beetje optillen, verheffen. Als zodanig vormen ze terugkerende hoogtepunten van de dag en zijn zij als cyclische rituelen te beschouwen die de gewone tijd markeren en verheffen. Daarnaast komen dinertjes met vrienden en familiefeesten en logeerpartijen ter sprake als feestelijke praktijken die het individu verbinden met het grotere geheel waar het deel van uitmaakt. In het terugkerende en cyclische karakter, alsook in de zintuiglijkheid die met eten en drinken gepaard gaat, vertonen deze praktijken trekken van een ritueel. De ervaring deel te zijn van een groter en harmonisch verband komt erin tot stand, terwijl deze praktijken zo'n realiteit in het leven roepen. De harmonische natuurlijke realiteit waarnaar verwezen wordt, wordt in deze praktijken present gesteld.

De tekst noemt ook praktijken die zich buitenshuis afspelen en die rituele trekken vertonen. Anders dan in KOO-1, waar sprake is van een beweging in de richting van de kerk, kent KOO-2 een trek naar de natuur. In het omgeven worden door de natuur, ervaart het individu zich als deel van een groter en omvattend geheel. Dit 'de natuur intrekken' kan een individuele actie zijn om tot rust te komen en als zodanig gelijkenis vertonen met een crisisritueel. Het de natuur ingaan kan ook een onderneming samen met vrienden

zijn. Een voorbeeld is het samen de natuur intrekken bij de viering van de vijftigste verjaardag. Het vieren van zo'n feest in de natuur samen met partner en vrienden, is een manier om de overgang naar een andere levensfase te markeren en vertoont trekken van een overgangsritueel.

Deze ritualiteit van KOO-2 onderscheidt zich op een aantal punten van die van KOO-1. In de eerste plaats verliest de ritualiteit in KOO-2 haar godsdienstige karakter: er wordt een immanente en tussenmenselijke orde van harmonie present gesteld en gevierd.

In de tweede plaats komt in KOO-2 het symboliserende handelen van binnenuit tot stand. Het beantwoordt niet aan een verplichting of regelgeving die van buitenaf komt, of voorgegeven is, en het richt zich daar niet op. Dat brengt een verminderde openbaarheid en publieke herkenning met zich mee en een toename van de individualisering en subjectivering. Het ritueel heeft daarnaast niet langer op heel het leven, maar op het persoonlijke leven betrekking.

De ritualiteit in KOO-3 wordt gekenmerkt door het zoeken van het individu om zichzelf te ervaren als onderdeel van een kosmische harmonische ordening. Met betrekking tot godsdienstige rituelen brengt KOO-3 voornamelijk distantie aan het licht. Het naar de kerk gaan verdwijnt. De tekst noemt niet dat thuis godsdienstige rituelen als bidden een plaats hebben gehad. Als in de context van de familie bijvoorbeeld gebeden wordt bij een maaltijd, neemt het gezin daar niet aan deel. *“Wij zitten daar **klaar stil** te wachten tot **zij** klaar zijn en **dan** eten we. Maar we bidden **niet mee** of zo.”*

Het oordeel over het kerkelijk geïnitieerd zijn is anders. KOO-3 is positief over het gedoopt en het gevormd zijn en laat de mogelijkheid voor een kerkelijk huwelijk open. Het ritueel bemiddelt dan echter geen godsdienstige werkelijkheid; het viert het eigen leven en het verbonden zijn met de familie.

KOO-3 kent een aantal praktijken die rituele trekken hebben, die qua vormgeving lijken op een godsdienstig ritueel. Dat aan overleden familieleden om hulp wordt gevraagd, lijkt op het bidden tot heiligen in crisissituaties in KOO-1. In KOO-1 wordt de transcendentie bevolkt door naar God verwijzende actoren als heiligen, en niet (zoals in KOO-3) door overleden familieleden. In KOO-1 is de voorbeeldige en op God gerichte levenswandel van de heiligen bepalend in de overtuiging dat zij de nabijheid van God kunnen bemiddelen. In KOO-3 is niet de levenswandel maar de bloedband van cruciaal belang.

Een ander voorbeeld dat qua vormgeving overeenkomt, is de geestelijke begeleiding die in KOO-1 in het biechtgesprek vorm krijgt. In KOO-3 komen praktijken ter sprake als bijvoorbeeld het handlezen en de uitleg van dromen, die trekken van een crisisritueel vertonen. Deze praktijken bemiddelen de kosmische orde en hebben een begeleidend en adviserend karakter in tijden van nood. *“Ik ga **liever** naar zo iemand toe, die **dezelfde dingen** misschien heeft ervaren als ik en die..... die daar **wel raad** in weet”*. Anders dan in KOO-1 is hier inwijding in geheime, esoterische kennis aan de orde, die in principe niet voor iedereen toegankelijk is. In KOO-1 gaat het niet om geheime en geheim te houden kennis, maar om onkenbare kennis die door de gewijde ambtsdrager toegankelijk wordt gemaakt voor iedereen die dat wil. In KOO-1 is van een grotere openbaarheid en toegankelijkheid sprake, zowel voor wat betreft de heterotopische orde die door het ritueel wordt bemiddeld, alsook voor het ritueel als zodanig. Ander onderscheid is dat de begeleiders in KOO-1 mannen zijn, terwijl het in KOO-3 om vrouwen gaat. Tot slot kenmerkt de geestelijke begeleiding van KOO-3 zich door de zoektocht naar herkenning en bevestiging: naar continuïteit met de eigen ervaring en waarneming. Anders dan in

KOO-1, waar het biechtgesprek het leven ondersteunt en ook corrigeert, noemt KOO-3 alleen de herkenning en niet de correctie en de relativering van het eigen bestaan.

Een laatste praxis die kenmerken van een ritueel vertoont is het reizen, met name het herhaalde bezoek aan een kibboets. Het komt qua vormgeving overeen met de bedevaarten in KOO-1. Ook daar gaat het om een reis die de ervaring van eenwording met een groter en omvattend geheel beoogt en die deze ervaring realiseert. Anders dan in KOO-1, heeft het kibboetsbezoek geen godsdienstig karakter. Het gaat KOO-3 niet om een eenheid met godsdienstige gelijkgestemden, maar met mensen die allemaal hetzelfde zijn, als zij sober en met de natuur verbonden leven. In KOO-3 gaat de overgave aan de andere werkelijkheid die in het individuele ritueel tot stand komt, gepaard met het loslaten van individualiteit. In de kibboets wordt eenheid ervaren bij de absentie van onderling onderscheid. In KOO-1 gaat de overgave aan de in het ritueel bemiddelde werkelijkheid, gepaard met een positieve waardering van eigenheid en onderling onderscheid, net als in KOO-2. Zo blijft in een collectief ritueel als de Lourdes bedevaart naast eenheid, ook het onderscheid bestaan. In het zingen houdt naast het gezamenlijke 'Ave Maria' elke afzonderlijke taal zijn eigen waarde. Het heilige in KOO-3 gaat met verlies van eigenheid gepaard.

KOO-3 zet de tendens van individualisering, subjectivering en privatisering door. Het individu kiest het ritueel, kiest wat het betekent, terwijl de betekenissen met name op het persoonlijke leven betrekking hebben. Het ritueel krijgt daarnaast een meer verborgen karakter. Het gaat om geheim te houden praktijken en kennis, of om een praxis die niet als een verwijzende praxis herkenbaar is en hoeft te zijn.

4.5. Besluit

In dit hoofdstuk heb ik per familie beschreven hoe de religiositeit zich heeft ontwikkeld en wel door op de overeenkomsten en verschuivingen tussen de generaties van een familie te wijzen, die waar te nemen zijn in de organisatie van de discursiviteit en de organisatie van de lichamelijkheid. In de manier waarop elke tekst de vijf configuraties op elkaar betreft en in hoe het lichamelijke wordt georganiseerd tekent zich de eigen religiositeit af van elke tekst. De overeenkomsten en de verschillen tussen de teksten op deze twee terreinen geven binnen elke familie zicht op de ontwikkeling van de religiositeit in brede zin en op de ontwikkeling van de godsdienstigheid die zich tot de rooms-katholieke traditie verhoudt. In dit hoofdstuk lichten overeenkomsten op tussen de afzonderlijke teksten. De individuele teksten vertonen sporen van familiale binding en vertogen. Ze vertonen ook sporen van generationele binding en vertogen en ook zijn er sporen van kerkelijke binding en vertogen in waar te nemen. Daar ga ik in het volgende hoofdstuk op in.

5. BINDING VAN INDIVIDUELE RELIGIOSITEIT

5.1. Inleiding

De beschrijving van de ontwikkeling van de individuele religiositeit per familie en aan de hand van de twee terreinen heeft verduidelijkt, dat de individuele religiositeit door drie soorten van bindingen, dan wel vertogen wordt beïnvloed. In dit hoofdstuk laat ik aan de hand van de semiotische vierkanten die ik van elke tekst heb gemaakt, zien dat en hoe de individuele religiositeit verbonden is met familie, met generatie en met kerkelijkheid.

Binnen het gangbare objectale semiotische onderzoek brengt het semiotische vierkant de betekenisvormgeving in beeld, die zich binnen het generatieve traject aftekent. De vier lagen van semiotisch onderzoek (manifestatie, discursiviteit, oppervlakte en diepte) worden erin samengevat.

Het vierkant onderscheidt een semantische en een syntactische component. Voor wat betreft de semantiek krijgen de meest belangrijke semantische waarden een plaats op het vierkant waardoor ze aan elkaar worden gerelateerd. Ze komen ofwel als polen die contrair zijn in beeld: dan zijn ze tegengesteld aan elkaar. Ze kunnen ook contradictoir zijn: tegenstrijdig aan elkaar. Tot slot kunnen ze presuppositioneel zijn: dan veronderstellen ze elkaar. De fundamentele syntaxis brengt de operationele dimensie in beeld. Hier wordt duidelijk hoe de overgang van de ene waarde naar de andere tot stand komt. Het vierkant wordt als het ware in beweging gebracht en wel door er het belangrijkste narratieve programma van de tekst in te denken.

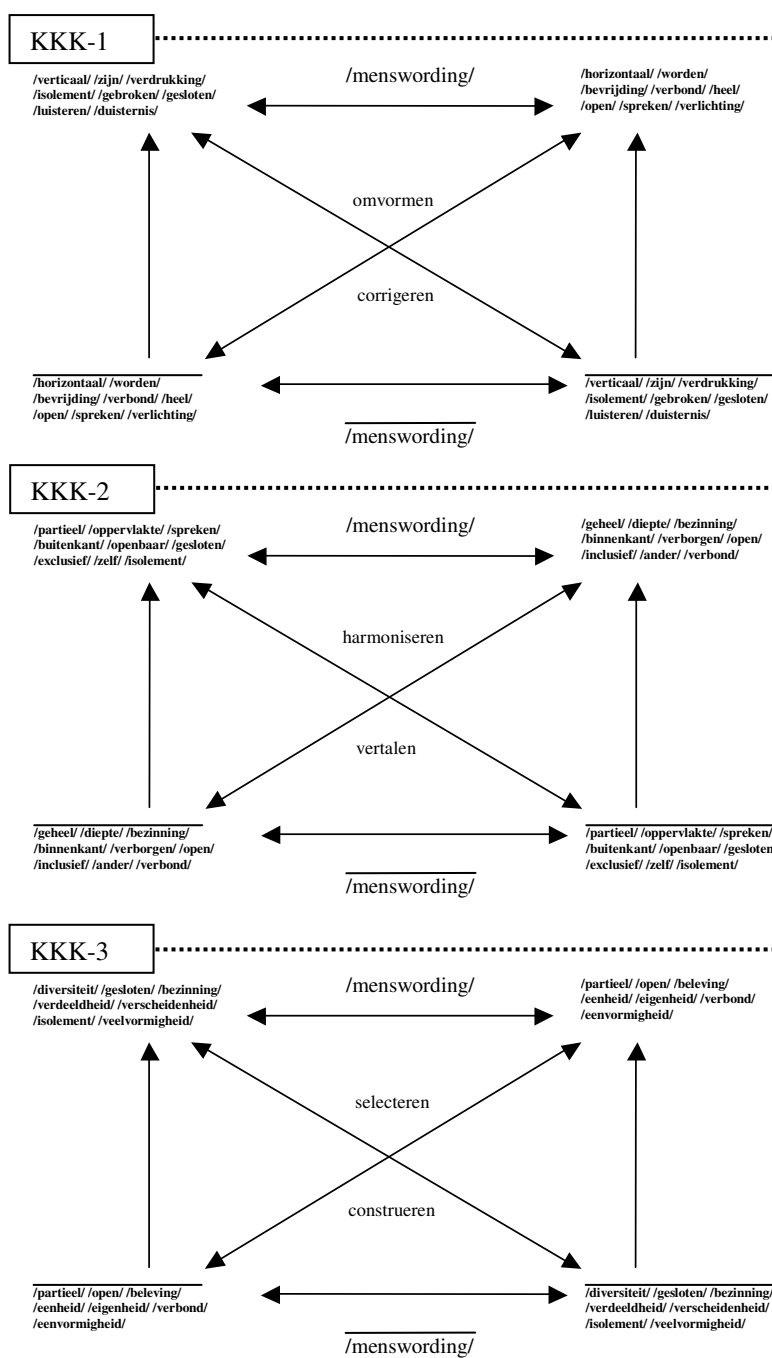
In deze studie is aan de objectale benadering een onderzoek naar enunciatieve sporen toegevoegd, waarmee ook het veld van de lichamelijkheid is geoperationaliseerd. Als onderzoeksbevinding is naar voren gekomen dat de enunciatie het funderende en richting gevende mechanisme is dat de niveaus van het objectale onderzoek doordrenkt en kleurt, maar dat daarnaast ook in de lichamelijke, niet bewuste en non-verbale terreinen van het uiten wordt uitgedrukt. De semiotische vierkanten die hier worden gepresenteerd, brengen *meer* dan het generatieve traject in beeld. Ze brengen de enunciatie in beeld die het generatieve traject en het lichamelijke fundeert en stuurt. Omdat de term enunciatie de subjectieve verhouding betreft tot de omgevende werkelijkheid waarbinnen zingeving en zinontlening tot stand komt, en omdat dit overeenkomt met het brede religiebenadering van dit onderzoek, kan worden gesteld dat het semiotische vierkant de religiositeit van elke tekst in beeld brengt.

De hier uitgewerkte vierkanten brengen de relaties in beeld. De operaties worden beschreven.

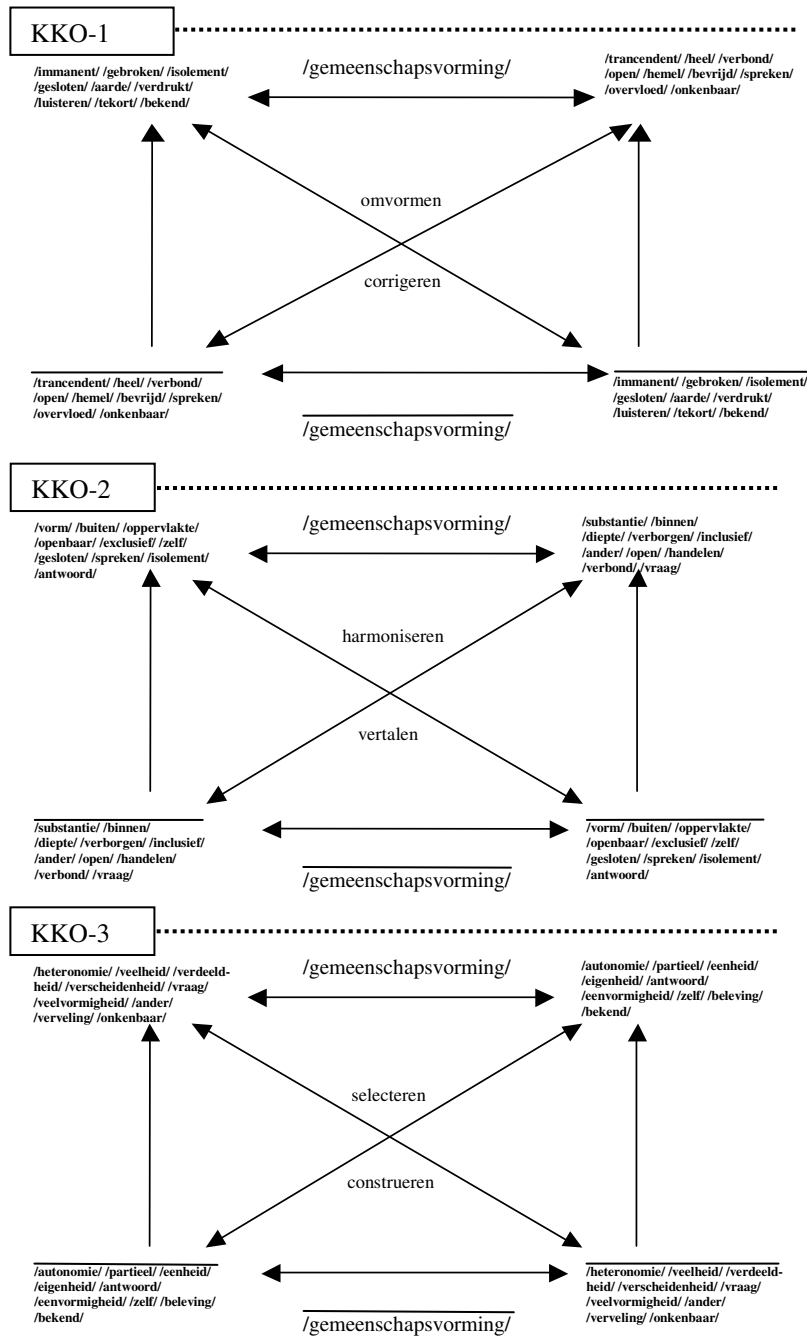
5.2. De semiotische vierkanten

Op de volgende pagina's worden de semiotische vierkanten van de families in beeld gebracht.

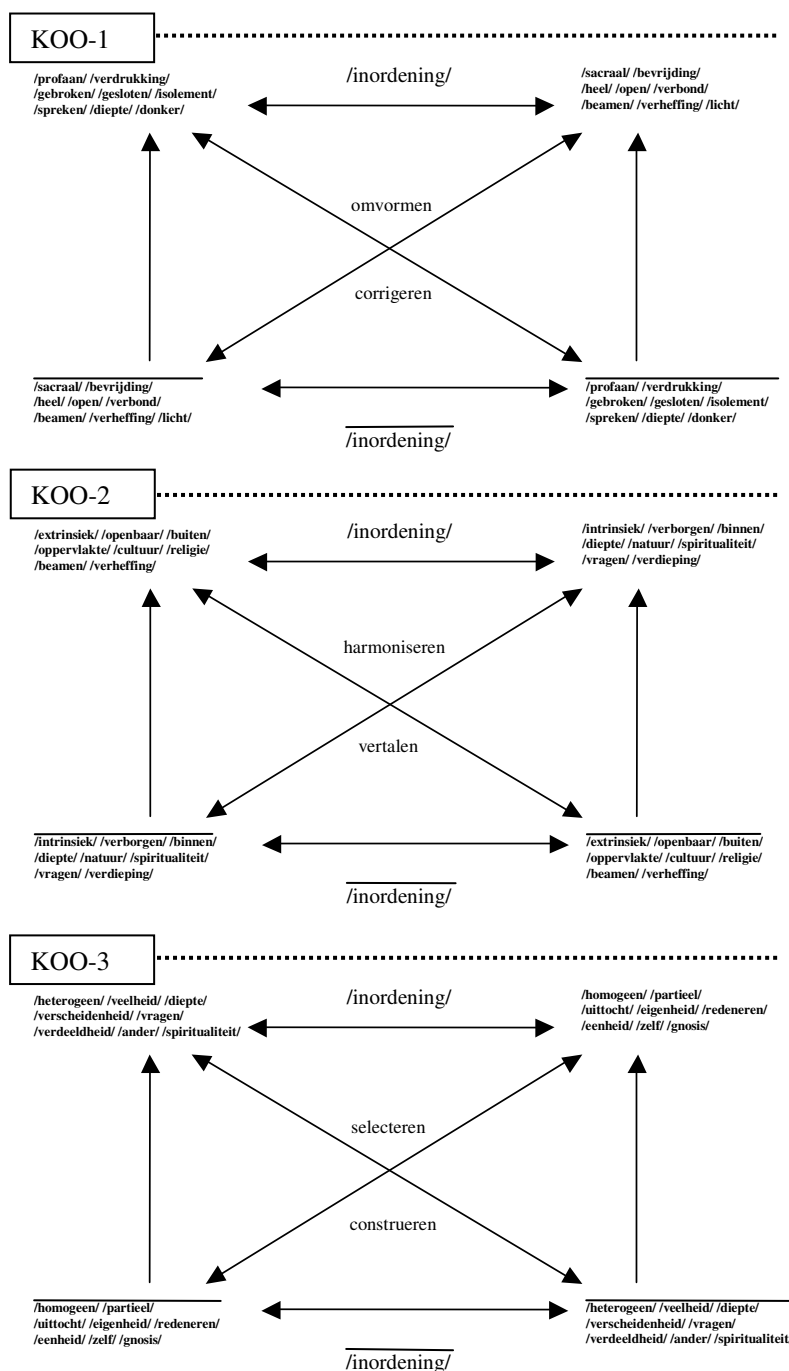
De semiotische vierkanten van KKK:



De semiotische vierkanten van KKO:



De semiotische vierkanten van KOO:



5.3. Religiositeit en familiebinding: semantische as

De semiotische vierkanten maken duidelijk dat en hoe de individuele religiositeit verbonden is met familie, met generatie en met kerkelijkheid.

De tekst van elke generatie geeft zoals gezegd blijk van een streven om het eigen bestaan te ervaren als een bestaan dat verbonden is met en deel uitmaakt van een omvattende, integrerende en boven-individuele context. In elke tekst is dus in die brede zin sprake van religiositeit: van een religieus streven of verlangen naar overschrijding.

De vierkanten laten bij elke familie overeenkomsten zien op het vlak van de semantische as. De semantische as geeft de meest centrale inhoudelijkheid (de substantie van de inhoud) weer, zoals die zich in een tekst nog ongeordend aanbiedt. Deze substantie van de inhoud krijgt in elke tekst en dus in elk vierkant van een familie op een eigen wijze vorm en betekenis. De verschillen tussen de vierkanten van de teksten per familie laten echter de overeenkomst ertussen onverlet die op de semantische as waar te nemen is. Er is dus op dat vlak sprake van continuïteit tussen de generaties van een en dezelfde familie.

5.3.1. De teksten van KKK

In de teksten van KKK gaat het om een centrale as van /menswording/. In elke tekst van KKK is het /menswording/ die centraal staat. In elke tekst wordt dit in de organisatie van tijd en ruimte en in de organisatie van de lichamelijkheid duidelijk.

In elke tekst kent de organisatie van tijd en ruimte een zodanige rangschikking en worden de configuraties op een zodanige wijze op elkaar betrokken, dat /menswording/ zich opdringt als de meest belangrijke substantie van de inhoud. In elke tekst van KKK wordt de mysterieuze en onkenbare tijd en ruimte kenbaar als de tijd en ruimte van de mensgeworden en op menswording gerichte God. Deze tijd en ruimte is heterotopisch van aard; de oorsprong en de bestemming van de andere configuraties. De topische configuraties van katholieke traditie en kerk, van familie en gezin, van de wereld en van de natuur komen in beeld als openbaringsvelden en bekwamingsvelden waar God kan en moet gebeuren in en tussen mensen. God gebeurt in en tussen mensen als een leven gevend, ondersteunend, dragend, funderend en bekrachtigend werkwoord, een aanwezigheid die in en tussen mensen aan het licht komt. Daardoor worden mensen aan elkaar mens. In de manier waarop de configuraties ten opzichte van elkaar worden gerangschikt en in de manier waarop elke configuratie belicht wordt, dringt zich /menswording/ op als meest centrale substantie van de inhoud, en wel in elke tekst van deze familie.

De organisatie van de lichamelijkheid brengt in elke tekst op een eigen manier aan het licht dat het in de teksten van deze familie om /menswording/ gaat en dat in het menselijk leven en samenleven God gebeurt. De prosodie wijst uit dat het geloof in God in het gewone leven een vanzelfsprekende rol speelt, dat het leven in hoogte en dieptepunten openstaat voor God en door God wordt bekrachtigd en dat dit in het menselijke nabij zijn aan elkaar tot uitdrukking komt. Ook het thymische en het rituele brengen het lichaam in beeld als vindplaats van relatie met God en mensen. Het gaat om incarnatie; God hoeft niet met woorden beleden te worden maar in daden uitgedrukt. God moet gebeuren: handen en voeten krijgen en zo steeds opnieuw mens worden.

Het is eigen aan de KKK teksten dat /menswording/ steeds een procesmatig en relationeel karakter heeft. Het individu wordt mens in de bewust gekozen individuele verhou-

ding tot de omgevende werkelijkheid. Het participeren in de plaatselijke parochie, de Acht Mei Beweging, maatschappelijke inzet, de Katholieke Jongerendagen maar ook de partnerrelatie en de omgang tussen ouders en kinderen, komt in elke tekst in beeld vanuit een gezichtspunt dat elke individuele mens een eigen waarde heeft. Het individu geeft op een eigen en bewuste manier aan relatie vorm. Relatie kan in het beamen maar ook in het weigeren van aspecten of patronen worden uitgedrukt en opgebouwd. In elke tekst speelt naast de individuele reflectie en verwoording dan ook het dialogiseren en het in communicatie brengen een belangrijke rol. De individuele eigenheid komt namelijk in relatie tot stand. Mensen worden mens aan elkaar. In het bewust, mondig en verantwoordelijk vormgeven aan verbondenheid met de ander is de wording van de eigen identiteit en die van de ander in het geding.

5.3.2. De teksten van KKO

In de KKO teksten dringt zich een andere substantie van de inhoud op. Hier behelst dit het harmonieuze en vreedzame samenleven. In elke tekst van KKO wordt het individuele bestaan gericht op het positief bijdragen aan de bewoonbaarheid van de wereld, op het vormen van gemeenschap. De teksten komen met elkaar overeen in de semantische as van /gemeenschapsvorming/.

Dat blijkt op het vlak van de organisatie van tijd en ruimte in het verschillende gezichtspunt dat de teksten innemen ten aanzien van de onkenbare tijd en ruimte. In KKO-1 en KKO-2 is dat een omvattende tijd en ruimte die de oorsprong en bestemming is van de configuraties van de katholieke traditie en kerk, van familie en gezin, van de wereld en van de natuur. De onkenbare tijd en ruimte van God is van de topische ruimtes de transformerende toekomst van vrede en heelheid in het samenleven. Die tijd en ruimte van Gods Rijk is van een beloofde, reeds aanwezige en toekomstige orde. Ook in KKO-3 speelt de gerichtheid op harmonieus samenleven een centrale rol. Dit ideaal heeft hier meer de trekken van maakbaarheid en realiseerbaarheid. Het onkenbare en mysterieuze is in KKO-3 ongericht en niet-relationeel. Het verstoort het menselijke samenleven en relativiseert het menselijke vermogen om harmonie op eigen kracht te realiseren. De verschillende wijzen waarop de drie teksten het onkenbare in beeld brengen, brengt een overeenkomst aan het licht: het verlangen naar vrede en harmonie in het menselijk samenleven. Ook de andere configuraties komen in elke tekst in beeld vanuit dat gezichtspunt dat het leven goed is, het samenleven vreedzaam en de wereld leefbaar. In elke configuratie verschillen KKO-1 en KKO-2 van KKO-3 in de mate waarin dit als realiseerbaar en gerealiseerd wordt gedacht. Dat de wereld in de ene tekst een missiegebied is en in de andere tekst decor van internationale muziekfestivals neemt de overeenkomst tussen de teksten niet weg: de wereld moet vindplaats zijn van vreedzaam leven. In elke tekst worden de tijden en de ruimtes van de diverse configuraties op een zodanige wijze belicht en op een zodanige wijze op elkaar betrokken, dat ze vrede en harmonieus samenleven openbaren en daartoe bekwamen.

Ook de organisatie van het lichamelijke brengt /gemeenschapsvorming/ als centrale substantie van de inhoud aan het licht. Dat en hoe het individu op gemeenschap is gericht blijkt in de prosodie; in het communicatieve en op verstaanbaar zijn gerichte spreken. Het blijkt ook in het thymische en het rituele. De lichamelijke beperking en heelheid die in KKO-1 en KKO-2 vindplaats is van relatie met God en mens, is in KKO-3 vindplaats van zelfredzame autonome perfectie. De gemeenschap die in KKO-1 en KKO-2 wordt gevormd door individuen die zich in hun lichamelijke laten raken en

op elkaar gericht zijn, wordt in KKO-3 opgebouwd door individuen die zich naast elkaar bewegen, die elkaar niet raken en die zichzelf kunnen redden en elkaar tolereren. In elke tekst brengt ook de organisatie van het lichamelijke aan het licht, hoe het individu zich tot de gemeenschap verhoudt, deze mee vormgeeft en erdoor gevormd wordt.

Het is aan elke KKO tekst eigen dat het individu open staat voor het deel worden van een grotere gemeenschap. In elke tekst is de individuele eigenheid alleen van belang, als dit direct de gemeenschap dient zoals bijvoorbeeld bij het ingrijpen bij geweld op straat, in de inzet voor de Zonnebloem, in de opvoeding van kinderen, in het optreden op het podium. Het individuele dat zich van de gemeenschap onderscheidt is in elke tekst alleen positief als dit ten dienste komt van de gemeenschap. Het bijdragen, al dan niet op een onderscheidende manier, komt tot slot in elke tekst vooral tot stand in lichamelijke inzet en betrokkenheid. De verwoording en reflectie van het individu hebben een minder zwaar gewicht.

5.3.3. De teksten van KOO

De KOO teksten delen ook hun semantische as. Hier is in elke tekst van religiositeit sprake in het streven het eigen bestaan te integreren in een omvattende en voorgegeven werkelijkheid die ordenend is, die een eigen wetmatigheid kent. Elke tekst kent de zoektocht naar die verborgen ordening en naar inzicht in de manier waarop het eigen bestaan zich moet verhouden tot die ordening. Hier vormt /inordening/ de semantische as.

De organisatie van de tijd en de ruimte laat zien dat het om een voorgegeven ordening gaat die tot de tijd en de ruimte van het onkenbare behoort. Hoewel de teksten verschillen in de manier waarop ze deze orde denken (goddelijk, natuurlijk of kosmisch) komen ze met elkaar overeen in het besef dat de onkenbare orde heterotopisch is: oorsprong en bestemming van de andere configuraties die daarmee een topisch, openbarend en bekwamend karakter krijgen. De configuraties van de katholieke traditie en kerk, van familie en gezin, van de wereld en van de natuur moeten de verborgen wetmatigheid onthullen en ze moeten bekwamen tot inzicht in die verhulde ordening.

In elke tekst is onkenbaarheid onvermijdelijk en eigen aan de heterotopische ordening. Doorgaans leidt dit tot het menselijke zoeken, de menselijke queeste naar inzicht. In KOO-3 is de onkenbaarheid niet alleen onvermijdelijk maar ook wenselijk; de verborgen ordening die in KOO-1 en KOO-2 het menselijk leven ordent en integreert kan in KOO-3 tot wanorde en desintegratie leiden. Het openstaan voor en het inzicht zoeken in de kosmische voorbestemming maakt dan plaats voor het afweren en afzien van de duistere en ongerichte kant van de kosmische wet, dit ten gunste van een menselijke ordening. De teksten brengen de diverse configuraties op een eigen manier in beeld en betrekken deze ook op een eigen wijze op elkaar. Deze verschillen laten de overeenkomst onverlet: het gaat in elke tekst om inzicht in de manier waarop het eigen bestaan zich moet verhouden tot en participeren aan de verborgen wetmatigheid van het heterotopische.

In de organisatie van de lichamelijke maakt elke tekst duidelijk dat het onkenbare heterotopische via het menselijk lichaam gekend kan worden: in de zintuiglijke waarneming en lichamelijke toewending. De menselijke lichamelijke is ingeordend. De teksten verschillen erin of het lichaam van buitenaf (kleding, wijding en zegening) of van binnenuit (lijnen in de hand, dromen) in het heterotopische orde participeert. Dat laat de overeenkomst onverlet dat het onkenbare kenbaar wordt door zich in het lichamelijke 'in te schrijven'.

Het is eigen aan de KOO teksten dat ervaringen van vervreemding, desintegratie en ontheemding het vertrekpunt vormen. Het besef leeft en verdiept zich, dat achter, onder of boven de werkelijkheid zoals die zich aandient, een andere, contrasterende en meer ordelijke realiteit schuilgaat. De teksten verschillen van elkaar in de mate waarin binnen de diverse configuraties deze eigenlijke echte werkelijkheid aan het licht kan komen en het gewone leven kan ordenen. Activiteiten als inzet voor de Vereniging ter Bescherming van het Ongeboren Kind, de Vereniging voor de Latijnse Liturgie, het schilderen, het scheppen van een huiselijk leven of het zoeken naar innerlijke rust en een plaats waar je je thuis kunt voelen, geven zicht op een toename van het overeenkomende accent binnen de teksten, dat de belangrijkste transformatie een cognitief karakter heeft. De mens moet de werkelijkheid en relaties niet zozeer veranderen als wel anders gaan ervaren en zien. Het gaat telkens om de omvorming van het eigen kennen en bewustzijn waarbij elke tekst op een andere manier 'de wereld achter zich laat'.

5.4. Religiositeit en generatie: klassen en narratieve programma's

De vierkanten hebben tot dusver een familiale overeenkomst laten zien. De drie generaties van elke familie delen dezelfde semantische as. De semantische as die de nog ongeordende substantie van de inhoud weergeeft, laat zien dat de individuele religiositeit in dat opzicht een familiegebonden karakter heeft. De vierkanten laten daarnaast ook zien, dat de uiteinden van de semantische assen door verschillende polen wordt gevormd. De nog ongeordende substantie van de inhoud krijgt daardoor telkens op een andere manier vorm en betekenis.

Het vergelijken van de vierkanten niet binnen een en dezelfde familie maar tussen de families onderling, laat zien dat deze betekenisvormgeving generatiegebonden is. Als we namelijk tussen de families en per generatie de polen die de uiteinden van de assen vormen gaan vergelijken, zien we dat er overeenkomsten zijn. Dat geldt ook voor de narratieve programma's.

Opnieuw gaan we dat na in de organisatie van de tijd en ruimte en in de organisatie van de lichamelijke, maar nu niet per familie maar per generatie.

5.4.1. De eerste generatie

De zaak van /menswording/, /gemeenschapsvorming/ en /inordening/, die familiegebonden is, krijgt op een generatiegebonden wijze vorm en betekenis. De uiteinden van de verschillende semantische assen worden gevormd door klassen die een generatiegebonden karakter hebben.

De vierkanten van de oudste generaties delen met elkaar op de A pool een aantal overeenkomende klassen: /verdrukking/, /gebroken/, /gesloten/, /isolement/. De B pool omvat in elke vierkant klassen van /bevrijding/, /heel/, /open/, /verbond/.

Dat de teksten van de oudste generatie deze klassen delen, betekent dat ze op een overeenkomende manier naar de diverse configuraties en de lichamelijke kijken. Daarbinnen worden dezelfde semantische waarden geïnvesteerd. In elke tekst wordt in het eigen bestaan en de voorgegeven context /verdrukking/, /gebrokenheid/, /geslotenheid/ en /isolement/ waargenomen. Deze waarneming vormt in elke tekst het vertrekpunt van de narratieve programma's die zich bewegen in de richting van de tegengestelde klassen van /bevrijding/, /heelheid/, /openheid/ en /verbond/.

In elke tekst ontstaat distantie ten aanzien van het verdrukkende en duistere binnen het eigen bestaan en de omgevende context. Telkens ook gaat deze distantiëring met een openheid en een zoeken gepaard naar bevrijding en verbondenheid. Er blijft betrokkenheid tussen het individuele en het bovenindividuele; deze betrokkenheid komt anders en meer zoekend tot stand. Het individuele bestaan wordt op een andere wijze op het bovenindividuele betrokken. Het is aan deze generatie eigen, dat het eigen bestaan telkens vorm krijgt in de betrokkenheid, ontmoeting en confrontatie met de omgevende context. Het eigen bestaan dat door de betrokkenheid op de context wordt opgebouwd, geeft mee vorm aan die omgevende context. Het gaat om wederzijdse betrokkenheid en omvorming. Het eigen bestaan wordt toegewend naar en gevormd door het omgevende, in een eigen en vrij gekozen omgang ermee. De generationele binding van de religiositeit is gelegen in de klassen en in de narratieve programma's van wederzijdse transformatie en omvorming.

5.4.1.1. De configuratie van het onkenbare

Ten aanzien van deze configuratie zijn in de teksten van de oudste generatie twee aspecten relevant.

Het eerste is dat de teksten zich distantiëren van een leven verdrukkende betekenisvormgeving van Gods tijd en ruimte en meer openheid betrachten voor het onkenbare en het mysterieuze van het goddelijke. De mens en wereld overschrijdende contouren van de tijd en de ruimte van God vervagen en het wordt een vraag waar, hoe en wanneer het goddelijke wordt gerealiseerd. Bekende voorstellingen boeten aan betekenis in en het weten wordt een vraag.

De configuratie van het onkenbare blijkt in elke tekst de tijd en ruimte van God te zijn en in elke tekst heeft deze configuratie een heterotopisch, omvattend en normerend karakter dat op verbondenheid en doorwerking in het topische is gericht. De teksten van de oudste generatie geven er daarnaast allemaal blijk van, dat het onkenbare en mysterieuze van de tijd en ruimte van God via de katholieke traditie en kerk tot op zekere hoogte gekend kan worden. De teksten noemen het regelmatige geknielde gebed op de kokosmat, het bidden van novenen, het zegenen van het brood voordat het wordt aangesneden, het dragen van kruisjes en medailles, de locaties en de mensen die de naam van een heilige dragen, de kerkelijke regelgeving rondom huwelijk en seksualiteit, de kloosters en kerken met hun vieringen waar het leven omheen wordt georganiseerd, de beelden in huis en de rituelen. Diverse uitingsvormen laten zien dat de onkenbare tijd en ruimte van God op een bepaalde manier kenbaar is en als zodanig het leven stuurt en vormgeeft. In elke tekst ontstaat distantie van bepaalde trekken van die kenbaarheid en elke tekst legt daar, in het verlengde van de semantische as, een eigen accent in. KKK-1 noemt een hoogverheven en machtige heerser-God die het leven in de wereld in de hand heeft. De tekst neemt distantie van die voorstellingen van het goddelijke die het menselijke leven verdrukken, verduisteren en isoleren. Deze tekst wordt door een besef gekenmerkt dat het mysterie van God op een andere dan verdrukkende en leerstellige manier kenbaar is: God is mens geworden, nabij en op humanisering van mens, kerk en wereld gericht. KKO-1 noemt de hemel als woonplaats van God van waaruit allerlei heiligen Gods aanwezigheid bemiddelen. Deze tekst distantieert zich van de opvatting dat het hemelse reeds gegeven is en kenbaar in regelgeving die het menselijke leven verdrukt en isoleert: het hemelse rijk van God is vooral van een komende orde en wordt kenbaar in leven dat op de realisering van Gods gemeenschap is gericht. KOO-1 noemt met name dat het

menselijk leven gericht moet zijn op het zoeken en centraal stellen van de goddelijke ordening in gezin, kerk, wereld en natuur. Ook hier ontstaat distantie van regelgeving die niet in overeenstemming kan worden gebracht met Gods liefde en barmhartigheid zoals strenge vastenwetten en het begraven in ongewijde grond van ongedoopten. In elke tekst en rondom elke semantische as zien we dus een beweging van distantie van een betekenisvormgeving van het goddelijke die het menselijke leven van de goddelijke bestemming losmaakt, verdrukt en vernedert. In elke tekst zien we ook dat het in deze distantieering om een beweging gaat, waarbij de goddelijke tijd en ruimte als bevrijdend, het leven openend en verbindend in beeld komt. In elke tekst verliezen de verdrukkende betekenisvormgevingen van de goddelijke tijd en ruimte hun betekenis ten gunste van een betekenisvormgeving van het goddelijke die het menselijk leven verlicht, bevrijdt en die navolging en beaming meer mogelijk maakt. De voorstellingen van het goddelijke veranderen in elke tekst ten gunste van voorstellingen van verbondenheid, openheid en bevrijding. Het eigen bestaan wordt toegewend naar en gevormd door het goddelijke, in een eigen en vrij gekozen omgang ermee.

Het tweede opvallende aspect van de teksten van deze generatie is, dat zij van een besef blijk geven dat het goddelijke een onkenbaar en mysterieus karakter heeft dat niet vanuit de topische configuraties kan worden vastgelegd en beheerst, dat er niet uit voortkomt en dat er nooit mee samen kan vallen. Dat het goddelijke niet kan worden vastgelegd en ingeordend en niet vanuit het topische kenbaar is, maar zelf sturing geeft en ordening aanbrengt, is een besef dat precies door de genoemde beweging van distantieering van bekende voorstellingen van het goddelijke wordt behouden. Gered wordt het besef dat het goddelijke niet alleen reeds gegeven en kenbaar is maar dat het ook een mysterie is. De tijd en ruimte van God is van een komende orde die op het menselijke leven toekomt, die met het menselijke leven kan contrasteren en die dit van buiten af kan richten en oordelen. De teksten hebben zich allemaal gedistantieerd van een goddelijk oordeel dat erop gericht is de mens te kleineren, te vernederen, van zijn of haar nietszeggendheid te doordringen of op het tekort en onvermogen vast te pinnen. Deze afwijzing van een oordeel in de juridisch-godsdiensstige zin neemt de overeenkomst niet weg dat in elke tekst gedacht wordt in termen van het oordeel van God maar dan in een relationeel-godsdiensstige betekenis. Het oordeel van God opent verdrukkende situaties, nodigt uit tot bezinning en bekering. Het heterotopische behoudt het karakter van een sturing en normering van buiten af. Er wordt blijvend naar gestreefd het leven vorm en betekenis te geven in verbondenheid met de tijd en de ruimte van God. Omdat die configuratie aan kenbaarheid heeft ingeboet en aan mysterie heeft gewonnen gaat het in elke configuratie om een betekenisvormgeving die gezocht moet worden.

5.4.1.2. De configuratie van de katholieke traditie en kerk

Het is eigen aan de teksten van de oudste generatie dat ze in de loop van de tijd een onderscheid zijn gaan aanbrengen tussen de tijd en ruimte van God en van de tijd en ruimte van de katholieke traditie en kerk. De teksten van deze generatie vertellen allemaal over generatiegenoten die afscheid hebben genomen van de kerk. Ze geven daarmee aan, dat kerkelijke betrokkenheid in deze oudste generatie niet meer vanzelf spreekt. Dat kerkelijkheid een vraag is geworden betekent in deze teksten niet, dat het eigen kerkelijk zijn ter discussie is komen te staan. In deze teksten is de vraag aan de orde naar welke of wiens werkelijkheid de katholieke traditie en kerk verwijst en de vraag hoe het eigen leven zich tot deze traditie verhoudt. Er wordt naar een verhouding tot deze traditie

gezocht die aan de betekenisvormgeving van het eigen bestaan en aan het voortbestaan van deze traditie uitdrukking geeft. De teksten verschillen onderling in de aansluiting die is gevonden: KKK-1 maakt deel uit van een meer vooruitstrevende beweging binnen de katholieke traditie en KOO-1 is verweven met een meer behoudende stroming. Dat laat de overeenkomst onverlet dat elke tekst van een eigen keuze in dat opzicht blijkt geeft. In elke tekst ontwikkelt het individu een eigen verhouding tot de katholieke traditie en tot de diverse stromingen en bewegingen daarbinnen. In elke tekst ontwikkelt zich een individuele verhouding tot de diverse vormen en betekenissen van kerk zijn.

In elke tekst van deze generatie ontstaat distantie van een aantal kerkelijke uitingvormen. De teksten zetten een heel scala aan uitingvormen op een rij die onder meer op de liturgie, het ritueel, de kerkelijke bemoeienis bij seksualiteit en voortplanting, de biecht, het ambt en het kerkelijk leven betrekking hebben. Elke tekst legt in de beweging van distantie een eigen accent, een accent dat in de lijn ligt van de familiale semantische as. Daarbij komt soms het zwaartepunt te liggen bij monologe uitingvormen die monddood maken, om isolerende vormen die gemeenschapsvorming verhinderen of om regulerende uitingen die het leven volgens Gods inordening bemoeilijken. Deze verschillende accenten laten de overeenkomst onverlet dat elke tekst zich distantieert van kerkelijke uitingvormen die het menselijk leven verzwaren en verdrukken, die het leven niet met het goddelijke verbinden maar die de mens slechts in contact brengen met een op zichzelf gerichte kerk. In elke tekst maakt verdrukkende en van God losmakende betekenisvormgeving van de katholieke traditie en kerk plaats voor een betekenisvormgeving die de gemeenschap met God en mensen openbaart en viert.

Elke tekst geeft een eigen accent aan de klassen van /heelheid/, /verlichting en /verbondenheid/. KKK-1 benadrukt bijvoorbeeld in de liturgie dat elke mens er toe doet en dat mag worden gezocht naar woorden. KKO-1 accentueert het gemeenschapsoverschrijdende van de eucharistische viering en KOO-1 noemt vooral de verheffing uit het gewone leven door Gods orde binnen de kerkelijke viering. Deze accentverschillen nemen de onderlinge overeenkomst niet weg, dat elke tekst de traditie is blijven beschouwen als een configuratie die de werkelijkheid van God moet openbaren en dat die moet kwalificeren tot een leven dat daarop is gericht.

De teksten delen met elkaar het besef dat de katholieke traditie en kerk niet met de goddelijke werkelijkheid samenvallen maar naar het goddelijke moeten verwijzen. In meer of mindere mate delen ze het besef dat de traditie imperfect, tijdelijk en beperkt is, maar dat ze toch in voldoende mate het goddelijke bemiddelt.

In de tweede plaats is het in elke tekst zo, dat het individuele zoekproces naar God openbarende kerkelijke uitingvormen, omkaderd wordt door een vergelijkbaar zoekproces van de kerk zelf. De individuele openheid voor een progressieve of meer behoudende koers van de kerk wordt telkens omgeven en ingekaderd door progressieve of behoudende bewegingen, waarbij in elke tekst de rol van de priester aanzienlijk blijft. Ook de openheid die in elke tekst ontstaat voor andere godsdienstige en levensbeschouwelijke tradities dan de rooms-katholieke, heeft de openheid hiervoor van de hele geloofs-gemeenschap en van voorgangers als context.

In de derde plaats is in elke tekst het individuele bestaan verweven met de katholieke traditie en kerk en wordt het daardoor gevormd, terwijl tegelijkertijd deze traditie ook mee wordt gevormd en op wordt gebouwd door de betrokkenheid van individuen. Het gaat om wederzijdse betrokkenheid waarbij het individuele wordt gevormd door de context en deze tevens mee vormgeeft.

5.4.1.3. De configuratie van familie en gezin

In elke oudste generatie wordt het leven van familie en gezin door broosheid getekend. De dood in het kraambed, de sterfte van baby's en jonge kinderen, maar ook ziekte, ouderdom en weduwschap, zijn belangrijke figuren van deze configuratie. Daarnaast zijn familie en gezin ook in relationeel opzicht niet perfect: er zijn wel eens conflicten en meningsverschillen. Desondanks wijst elke tekst uit, dat de familie een belangrijke rol speelt in de omgang met zulke crises. De beweging van /gebrokenheid/ naar /heelheid/ en van /isolement/ naar /verbondenheid/ krijgt vorm in de zorgzame betrokkenheid van familieleden voor elkaar: Verweesde kinderen worden over de familie 'verdeeld', vrouwen ontfermen zich over het moederloze gezin van hun overleden zus, bij woningnood trekken getrouwde kinderen bij hun (schoon)ouders in, dochters verzorgen hun ouders, familieleden bemiddelen in conflicten, broers en zussen delen de ouderlijke zorg voor een gehandicapt kind, grootouders passen op hun kleinkinderen of stellen woonruimte beschikbaar voor een volwassen kleindochter en bejaarde ouders sterven thuis terwijl ze door hun kinderen worden verzorgd.

De teksten laten daarnaast zien, dat een deel van de aanleidingen voor familiaal contact vervalt. Door de opkomst van de verzorgingsstaat verandert de kleur van de binding tussen de generaties: de verplichting om als familie een vangnet te zijn vervalt. Het gezinsleven verzelfstandigt ten opzichte van de familie. Dat de verplichting om voor elkaar te zorgen afneemt betekent niet dat familieleden niet meer op onderlinge zorg zijn gericht: deze wordt vrijwillig aanvaard terwijl naar vormen wordt gezocht om vanuit het verzelfstandigde gezin en binnen de gekozen biografie daar uitdrukking aan te geven.

Elke tekst legt in de betekenis van gezin en familie een ander accent, dit in de lijn van de semantische as. KKK-1 beklemtoont dat familie en gezin tot het werken met de individuele talenten uitnodigen. In KKO-1 staat betekenis van familie en gezin als gemeenschap en op de gemeenschap gericht meer centraal en KOO-1 benadrukt de inordening: elk lid moet zijn of haar eigen plaats weten en deze plaats aanvaarden. Deze accentverschillen nemen de overeenkomst tussen de teksten niet weg: elke tekst schildert de familie als een belangrijke context waar het individuele bestaan in ingebed wordt, waar het individu als vanzelfsprekend bij hoort, waar het door gevormd wordt en waar het aan bijdraagt. In elke tekst tekent zich in de familie en het gezin de beweging af van beperking en isolement naar heelheid en verbondenheid.

Behalve intern georiënteerd is het leven van familie en gezin ook naar buiten toe gericht; het maakt deel uit van grotere verbanden van maatschappij en kerk en draagt bij aan de opbouw daarvan. In elke tekst is ook de huiselijke opvoeding gericht op het passen binnen de omgeving en op het individuele bijdragen daaraan. In elke tekst maakt het corrigeren van kinderen door hun ouders deel uit van hun opvoeding. Ook hier tekent zich de wederzijdse betrokkenheid af: de bovenfamiliale context werkt door in het leven van familie en gezin, dat op zijn beurt gericht is op deelname en opbouw van dat bovenfamiliale.

Zo wordt in elke tekst het kerkelijk zijn van de familie en gezin omgeven door een kerkelijke en maatschappelijke context die dit ondersteunt en die voorbeelden van kerkelijk huiselijk leven aanreikt. Ook de huiselijke godsdienstige opvoeding is ingekaderd binnen structuren van parochie en onderwijs en gericht op de individuele invoeging in voorgegeven patronen van kerkelijkheid. Deze inkadering neemt het grote gewicht van de familie in de godsdienstige opvoeding niet weg. Elke tekst vermeldt dat het van de eigen

ouders gekregen voorbeeld in de gegeven godsdienstige opvoeding op een eigen manier is nagevolgd. Elke tekst denkt dus in termen van continuïteit tussen de gekregen en de gegeven godsdienstige opvoeding. In elke tekst is het daarnaast zo, dat het kerkelijk betrokken blijven voor een groot deel te danken is aan de familiale context. KKK-1 schetst de eigen ouders als toonbeelden van bewust gekozen kritisch op de kerk betrokken godsgeloof, die precies daarin geloofwaardig en navolgenswaardig zijn. KKO-1 schetst de eigen moeder als een vrouw die op een eigen en nuchtere wijze met kerkelijke leerstellingen omgaat en daarin navolgenswaardig is, en noemt daarnaast een aantal priesterbroers die binnen de familie de belichaming vormen van kerkelijke progressie en distantie tot kerkelijke leerstelligheid. KOO-1 noemt voorbeelden van de eigen vader die zich op cruciale momenten tot de parochie wendt en die als zodanig geloofwaardig is. Ook in deze familie geven de heer-ooms en de heer-opa's aan een kerkelijk betrokken zijn vorm die navolging verdient. Elke tekst noemt de familie als belangrijke utopische context en als meest belangrijke paratopische context: in elke tekst is de familie de meest belangrijke configuratie die tot kerkelijk betrokken geloven bekwaamt. Daar worden navolgenswaardige voorbeelden van gelovig en op de kerk betrokken leven aangereikt. Een volgend punt van overeenkomst tussen de teksten is, dat elke tekst van een besef blijk geeft dat het gezins- en familieleven moet worden beschermd tegen de kerkelijke bemoeienis. Deze bemoeienis heeft in elke tekst betrekking op het vlak van seksualiteit, vruchtbaarheid, vastenwetten en de verplichting te biechten over de overtredingen op dit vlak. Daarnaast noemt KOO-1 het punt van het begraven van ongedoopte kinderen in niet gewijde aarde. In elke tekst betekent distantie tot de kerkelijke opvattingen op deze punten een beweging die vertrekt vanuit /verdrukking/, /duisternis/ en /dood/ en die /bevrijding/ en /leven zoekt/. Het tekent elke tekst dat de kerk niet het recht wordt ontzegd om zich hierover uit te laten; de kerk wordt het recht ontzegd om dit op een monologe wijze te doen die voorbijgaat aan de vragen en problemen van het concrete leven. Het biechten maakt in elke tekst geen plaats voor leegte maar voor het gezamenlijk vieren van de boete of voor het regelmatige individuele biechtgesprek. Ook deze configuratie komt vanuit het gezichtspunt naar voren van het gericht zijn van het individuele bestaan op het omgevende en omvattende. Telkens wordt met het voorgegevene een eigen omgang gezocht die door wederzijdse betrokkenheid en vormgeving wordt gekenmerkt en waarbij de beweging van /verdrukking/ naar /bevrijding/ en van /donker/ naar /licht/ zich aftekent. Daarnaast tekent zich in elke tekst hetzelfde patroon van wederzijdse betrokkenheid en vormgeving af in de verhouding van het gezinsleven tot de omgevende kerkelijke en maatschappelijke context en ook hier is in elke tekst een beweging waar te nemen die van /verdrukking/ en /dwang/ afstand neemt en die op zoek gaat naar een nieuwe verhoudingen waarin wederzijdsheid wordt uitgedrukt.

5.4.1.4. De configuratie van de wereld

In elke tekst spreekt het vanzelf dat het leven in de wereld op de tijd en de ruimte van God wordt betrokken en dat de /verdrukking/, de /gebrokenheid/ en het /isolement/ via godsdienstige inzet plaats maakt voor /bevrijding/, /heelheid/ en /verbondenheid/. De wereld is in meer of mindere mate een donker missiegebied dat door godsdienstige inzet verlicht wordt en waarbij de persoonlijke inzet van gelovigen de institutionele kerkelijke inzet ondersteunt. De teksten leggen er eigen accenten in. KKK-1 noemt naast de processies, de toogdagen en later de manifestaties van de Acht Mei beweging, de opvang van evacués in de oorlog, de inzet voor een katholieke politieke partij en verenigingsle-

ven. KKO-1 noemt de heiligen die hun naam aan personen, locaties en tijden hebben gegeven en de individuele inzet om nieuwkomers in de wijk te verwelkomen, het bezoeken van zieken en de ondersteuning van de missie. KOO-1 noemt de bedevaartsplaatsen, kerkgebouwen en kloosters die met hun diensten het dagelijkse leven ordenen, de inzet voor de VBOK en de wenselijkheid dat rechtspraak, onderwijs, gezondheidszorg en hulpverlening een katholieke kleur krijgen of behouden.

In elke tekst tekent zich een afname af van de institutionele kerkelijke betrokkenheid bij de wereld. Terwijl KOO-1 zich niet zo in termen van waardering over dit proces uitlaat, geldt dit proces in KKK-1 en KKO-1 als positief, omdat en voor zover het afstand neemt van de kerkelijke neiging tot heerszucht en triomfalisme en uitdrukking geeft aan openheid en dienstbaarheid vanuit de kerk aan de wereld. In alle drie de teksten blijft het besef bestaan dat het eigen bestaan verweven is met de omgevende wereld, en dat het leven in de wereld aan godsdienstig zijn uitdrukking moet geven.

In alle teksten maken de collectieve en als godsdienstig herkenbare uitingsvormen plaats voor een individuele betrokkenheid. Dat deze godsdienstig wordt gedestineerd is minder duidelijk; het blijkt soms enkel uit het terloopse en vanzelfsprekende aanroepen van de naam van God als deze als aanwezige of als afwezige wordt ervaren. In elke tekst blijft het besef bestaan dat de wereld het goddelijke moet openbaren (als oord van humaniteit, van bewoonbaarheid of van inordening) en dat het individu zelf naar wegen moet zoeken om daar vorm aan te geven terwijl die uitingsvormen minder als godsdienstige uitingen herkenbaar zijn. Ook hier zien we dat vanuit de context op het eigen bestaan een beroep wordt gedaan dat het individuele bestaan vormgeeft, terwijl de context vanuit het individuele wordt opgebouwd.

5.4.1.5. De configuratie van de natuur

In elke tekst is de natuur een omgevende context waar het individuele bestaan mee verweven is. In elke tekst is de natuur ook een context die God aan het licht brengt. KKK-1 noemt met name dat de natuur doet vragen naar de Schepper en tot een ervaring van mens zijn te midden van heel de schepping leidt. In KKO-1 openbaart de natuur in de processen van sterven en nieuw leven, dat Pasen en opstandig de bestemming van het individuele leven is. De natuur verwijst naar het leven van God en Gods gemeenschap. In KOO-1 onthult de natuur Gods ordening. God openbaart zich in natuurlijke processen. Deze kunnen tot bezinning leiden over de vraag, of het leven op een goede manier, dat wil zeggen in overeenstemming met Gods wil, is geordend. Deze accentverschillen nemen de overeenkomst niet weg dat in elke tekst de verbinding tussen het eigen bestaan en de omgevende natuur vertrekt vanuit de klassen van /beperking/, /geslotenheid/ en /isolement/ terwijl de beweging tot stand komt in de richting van de klassen van /bevrijding/, /heelheid/ en /verbondenheid/. Het eigen bestaan wordt omgevormd vanuit de natuur die God openbaart.

5.4.1.6. De organisatie van de lichamelijke

In elke tekst is van een betekenisvormgeving van het godsdienstige sprake waarbij telkens diverse woorden beschikbaar zijn voor wat niet wordt geloofd en wat op kerkelijk gebied af wordt gewezen alsook voor het onderschrijven van het kerkelijke. Elke tekst maakt zich ook boos over situaties in de wereld en in de kerk waar men het niet mee eens is.

Daarnaast zien we in elke tekst een ingehouden en zoekende spreekstijl optreden als God ter sprake komt; een ingehoudenheid die met emotioneel spreken gepaard gaat en in elke tekst tot zwijgen leidt. Anders dan bij het spreken over de kerk, waar de woorden voor op de tong liggen, heeft geen enkele tekst woorden voor God 'voorradij'; het komt van binnen uit en met name in de aansprekende en aanroepende vorm. De teksten spreken niet *over* God maar *tot* God. God komt terloops, als vanzelf, als stopwoord in beeld, een naam die het verdrukkende onderbreekt en het bevrijdende bekrachtigt. Dit tekent het besef van elke tekst dat God een mysterie is: een aanwezigheid met een komend en normerend karakter dat het menselijke leven op een nieuwe manier integreert.

In het thymische tekent zich de beweging vanuit /verdrukking/ op weg naar /bevrijding/ op drie manieren af. In de eerste plaats ontstaat in elke tekst distantie van de kerkelijke regulering van het lichaam en in elk van de teksten krijgt het lichaam op een nieuwe wijze betekenis als vindplaats van verbondenheid met God en mens. In elke tekst beantwoordt het leven in huwelijk en ouderschap aan Gods bestemming; het bestaan als echtgenote en moeder wordt in elke tekst gezien als een leven dat aan Gods bestemming beantwoordt. In elke tekst wordt lichamelijke kracht op het ondersteunen van lichamelijke kwetsbaarheid gericht en in elke tekst vraagt de lichamelijke beperking of kwetsbaarheid om de eerbiediging van de menselijke waardigheid. In de tweede plaats staat in elke tekst het kwetsbare en beperkte lichaam open voor voltooiing door God. In de derde plaats is het lichaam ook vindplaats van Gods oordeel. In ontwrichte situaties (ziekte als gevolg van het leven dat los staat van Gods bestemming of bedreiging door de sterke van de zwakke) roept God op tot bezinning en tot een andere manier van leven en samenleven. Het gaat telkens om een wederkerige betrokkenheid die tot omvorming en transformatie leidt.

In de ritualiteit zien we eenzelfde tendens. Er zijn rituelen in de kerk die betekenisloos zijn geworden: die niet of niet meer de werkelijkheid van God present stellen. Er is in elke tekst van een zoektocht naar nieuwe rituelen die dat wel doen sprake en het huishoudelijke ritueel deelt in elke tekst in het kerkelijke zoeken naar bij het leven passende en het leven openende rituelen. Het individuele wordt omgeven en krijgt richting door de context, die in elk van deze teksten de context van de parochie is. In elk van deze teksten is ook van een aan het eigen leven aangepaste en selectieve betekenisgeving of vormgeving van het kerkelijke ritueel sprake; van alle beelden blijven het kruisbeeld en het Maria-beeld over (KKK-1), de paaskaars die op maat wordt gemaakt verbindt in het eigen huis het eigen verdriet met het godsdienstige verhaal van lijden en opstanding (KKO-1), van de kerkgang na de bevalling worden de zuivering en de biecht betekenisloos (KOO-1). De context omgeeft en geeft sturing aan het individuele bestaan, maar het individu laat dit tot op zekere hoogte toe: het ontwikkelt een omgang met het omgevende die door wederkerige betrokkenheid wordt gekenmerkt en waarbij het om de beweging gaat van het openen van het leven in de richting van /bevrijding/, /verlichting/, /verbondenheid/ en /heelheid/.

5.4.2. De tweede generatie

De zaak van /menswording/ (KKK), /gemeenschapsvorming/ (KKO) en /inordening/ (KOO) die familiegebonden is, krijgt op een generatiegebonden wijze vorm en betekenis. De uiteinden van de verschillende semantische assen worden gevormd door klassen die een generatiegebonden karakter hebben.

De vierkanten van de tweede generaties delen met elkaar op de A pool een aantal klassen: /oppervlakte/, /buitenkant/, /openbaar/, /exclusief/. De B pool omvat in elk vierkant klassen van /diepte/, /binnenkant/, /verborgen/, /inclusief/.

Dat de teksten van de tweede generatie deze klassen delen betekent dat ze op een overeenkomende manier naar de diverse configuraties en de lichamelijke kijken.

Het tekent de teksten van deze generatie dat telkens in het eigen bestaan en de voorgegeven context de vormgeving, de buitenkant, de oppervlakte, het expliciete en exclusieve wordt waargenomen. Het streven het eigen bestaan te verbinden met de omgevende context, is telkens een beweging van distantie van /buitenkant/. De teksten geven daarmee aan, dat het niet meer vanzelf spreekt dat en hoe het individuele bestaan met de omgevende context is verbonden. Van alles wordt de buitenkant en de oppervlakte ervaren. Hoe het individu zich tot de diverse configuraties verhoudt wordt meer en meer een zaak waar het individu zelf naar op zoek moet gaan: de vierkanten geven van een voortschrijdend proces van individualisering blijk waarbij het individu in de eigen biografie moet kiezen of en op welke wijze diverse configuraties een rol spelen. Terwijl de teksten van de eerste generatie de individuele verhouding tot de omgevende context waarnemen vanuit de klassen van een tekort (/verdrukking/ en /gebrokenheid/, etc.) is het de teksten van de tweede generatie eigen, dat deze verhouding wordt waargenomen vanuit klassen van vervreemding (/oppervlakte/ en /buitenkant/, etc.).

Verder tekent het de vierkanten van deze generatie dat de individuele beweging van zoeken niet telkens in nieuwe vormen wordt uitgedrukt. In elke tekst vertoont het vierkant op de B positie klassen van /verdieping/, /verinnerlijking/, het /verborgene/, het /impliciete/ en /inclusieve/. In de teksten van de tweede generatie is het opnieuw vast vormgeven van de verhouding tot diverse configuraties minder wenselijk of niet haalbaar. Dat wijst op het vloeibare en veranderbare van de bindingen. In de eerste generatie krijgt de individuele verhouding tot de omgevende werkelijkheid een uitdrukking in andere, meer wederkerige en vrij gekozen vormgevingen. Het individuele zoeken wordt daar telkens omgeven en krijgt richting en vorm door een omgeving die zich in een vergelijkbaar zoekproces bevindt. In de tweede generatie spreekt zo'n nieuwe vaste vormgeving een minder grote rol. Er is in deze generatie ook minder sprake van individuen die samen zoeken. Het individuele zoekproces van de tweede generatie staat meer op zichzelf.

In de derde plaats is het aan de vierkanten van deze generatie eigen, dat de beweging die zich van buitenkant en oppervlakte etc. distantieert, dit niet doet door er de confrontatie mee aan te gaan, maar door onder de oppervlakte en de buitenkant naar overeenkomst, gemeenschappelijkheid en verbinding te zoeken. Het gaat telkens om narratieve programma's van harmoniseren en vertalen. De waarneming in en van het bestaan als een oppervlakkig en op de buitenkant en de openbaarheid gericht bestaan, leidt in deze teksten telkens tot een beweging naar binnen, de diepte in. Deze beweging vermoedt en vindt in het verborgene een verbinding en een gemeenschappelijkheid, die het uiterlijke, het oppervlakkige en het openbare relativeren.

Het gaat dus om narratieve programma's van zoeken en openstaan voor het overeenkomende dat onder het openbare en de uiterlijke vorm verborgen is, om het vinden van het verbindende en het gemeenschappelijke dat in de diepte te vinden is. Dit harmoniseren brengt een tendens met zich mee dat het vreemde gewoon wordt gemaakt, dat het onverstaanbare wordt vertaald en dat het onderscheidende wordt genivelleerd. Tegenstellingen die aan de oppervlakte bestaan, worden niet in dialoog gebracht maar in het innerlijk

verzoend, opgelost en geharmoniseerd. Anders dan in de teksten van de eerste generatie waar telkens twee posities in het geding zijn en waar van narratieve programma's van ontmoeting en confrontatie sprake is waarbij naar een nieuwe onderlinge verhouding wordt gezocht, worden de teksten van de tweede generatie erdoor gekenmerkt dat het om narratieve programma's gaat die niet naar harmonie streven maar deze veronderstellen. Het is eigen aan de teksten van de tweede generatie, dat in termen van harmonie wordt gedacht over de verhouding tussen het individuele bestaan en de omgevende context. Dat leidt tot een eigen wijze van bijdragen aan de omgevende context. Net als in de teksten van de eerste generatie speelt ook hier de vraag, of en hoe het individu vorm geeft aan de verwachtingen, de verplichtingen en de verantwoordelijkheden die bestaan binnen de diverse configuraties, die het individuele leven omgeven. In de teksten van de eerste generatie wordt deze vraag met bewegingen van omvorming en correctie beantwoord. De teksten van de tweede generatie denken in termen van de wenselijkheid van de ongehinderde en beschermde beweging van binnen uit. Het individuele dat beschermd wordt en zich van binnen uit optimaal kan ontplooien, draagt in die bloei bij aan de ontwikkeling van de omgevende context. Het is eigen aan de teksten van de tweede generatie, dat de belangrijkste beweging een beweging van binnenuit is en dat confrontatie er een minder grote rol in speelt. Wederkerigheid en de dialoog spelen zich meer in de verborgenheid van diepte en innerlijk af. De generationele binding van de religiositeit is gelegen in de klassen en in de narratieve programma's van een beweging van ontplooiing van binnen uit en van harmonisatie en vertaling.

5.4.2.1. De configuratie van het onkenbare

Het tekent elke tekst van de tweede generatie dat de configuratie van het onkenbare minder eigenstandigheid heeft. In KKK-2 en KKO-2 vervaagt het besef dat de configuratie van het onkenbare, die in beide teksten van God is, in temporeel en spatiaal opzicht van een andere orde dan de wereldlijke is en op actorieel vlak tekent zich ook af dat het onderscheidende van het goddelijke vervaagt. Over een hemel wordt niet meer gesproken, heiligen die het goddelijke bemiddelen en God present stellen verdwijnen, het besef van God als een aanwezigheid of gebeuren met persoonlijke trekken vervaagt. God is minder een handelend subject en krijgt meer de trekken van een subject van toestand; een aanwezigheid waarvan het expliciete en eigenstandige plaats maakt voor het impliciete en afhankelijke. De teksten delen het besef dat God en mens met elkaar verbonden zijn en dat ze een eenheid vormen: in de beweging van humanisering (KKK-2) en gemeenschapsvorming (KKO-2) zijn het goddelijke en het menselijke aan elkaar in wording. Het scheppen is een voortdurend proces van wording en ontplooiing van binnen uit. God is een gebeuren dat zich voltrekt in en tussen mensen.

Meer dan in de teksten van de eerste generatie het geval is, ontplooit in de teksten van de tweede generatie, de tijd en de ruimte van God zich vanuit de tijd en ruimte van mens en wereld. Het is een orde die daarbinnen gegeven is. Het goddelijke is de nog verborgen mogelijkheid tot bloei van mens en wereld. Het heeft minder een van buitenaf en komend karakter; het is van binnenuit in wording.

Dit brengt in beide teksten een vervaging van het oordeel van God met zich mee als iets dat van buiten af richting geeft. Het goddelijke hoeft niet meer te komen. Het is er al; verborgen in de diepte en door mensen in narratieve programma's van verdieping en verheldering aan het licht te brengen.

Dat het goddelijke minder als een van buitenaf toekomende orde wordt gezien die aange-roepen kan worden en richting geeft, maar meer wordt gezien als een in de bestaande orde gegeven mogelijkheid en opdracht tot ontplooiing van binnen uit, brengt met zich mee dat in het Godsgebeuren dat zich in mens en wereld voltrekt, het gewicht van het menselijke aandeel groter wordt. Het is de opdracht aan de mens om het goddelijke dat er in het verborgene al is, te vinden en aan het licht te brengen. Het is de opdracht van de mens om God te openbaren. Godsdienstigheid krijgt in deze teksten het karakter van een natuurlijke menselijke eigenschap, zoals bijvoorbeeld muzikaal zijn een eigenschap is, die van binnen uit ontwikkeld moet worden. Godsdienstigheid heeft steeds minder met confrontatie en bekering van doen.

Een volgend kenmerk van deze generatie is, dat het goddelijke meer discursieve dan presentatieve trekken heeft; het wordt meer overdacht en overwogen dan verbeeld. Teksten en de reflectie over teksten (innerlijke dialoog) worden belangrijker dan de verbeelding van God en gebed als ontmoeting met God. De intimiteit, de nabijheid en het vertrouwen waar de teksten uit de eerste generatie blijk van geven, vervagen in de teksten van de tweede generatie terwijl deze van een gevoel van heimwee blijk geven.

Een ander kenmerk van de teksten van de tweede generatie is, dat het exclusieve, het expliciete, het onnavolgbare en het onderscheidende van het goddelijke vervaagt. De teksten distantiëren zich hiervan. De beweging van vertalen, gewoon maken, nivelleren en democratiseren is op de herkenbaarheid en navolgbaarheid van het goddelijke gericht; de teksten zoeken naar een betekenisvormgeving van het goddelijke in het gewone leven, naar verstaanbaarheid en navolgbaarheid van het goddelijke voor gewone mannen en vrouwen.

In het verlengde daarvan tekent het deze generatie, dat het in vergelijking met de eerste generatie meer voorstellingen en verhalen heeft die de menselijke groei en mogelijkheden om het goddelijke te realiseren in beeld brengen. Jezus komt vooral in beeld als een gewoon goed mens die een leven heeft geleid volgens Gods bedoeling en die daarin navolgenswaardig en navolgbaar is. Bijbelverhalen over zijn geboorte en leven krijgen meer aandacht dan die over lijden, dood en opstanding. Ook de aandacht voor verhalen van schepping, uittocht en profeten staan in het teken van de oproep tot participatie en navolging. In vergelijking met de teksten van de eerste generatie, vervagen in de teksten van de tweede generatie de voorstellingen van het goddelijke die het goddelijke en het menselijke van elkaar onderscheiden.

In KOO-2, waar het heterotopische niet van een goddelijke orde is, komt deze configuratie in grote lijnen overeen met het heterotopische van KKK-2 en KKO-2. Ook in KOO-2 is de heterotopische orde van heelheid niet aan de oppervlakte en de buitenkant maar in de diepte te vinden; verborgen onder de werkelijkheid van mens, natuur en wereld en daarvan het funderende en ordenende principe. Ook hier is het van een gegeven en niet van een komende orde en ook hier is het heterotopische een subject van toestand dat vanuit de diepte en het innerlijk tot ontplooiing moet komen en als zodanig richting en norm is voor het topische. Ook hier komt het heterotopische door menselijke inzet aan het licht en is de openbaring ervan afhankelijk van het menselijke handelen.

5.4.2.2. De configuratie van de katholieke traditie en kerk

In elke tekst van deze generatie is de katholieke traditie en kerk een belangrijke context waar het individu in eerste instantie vanzelfsprekend deel van uitmaakt en in elke tekst maakt deze vanzelfsprekendheid plaats voor een vraagteken. In elke tekst wordt door

individueel naarstig gezocht naar aansluiting, ook na diverse teleurstellingen. In KKO-2 en KOO-2 wordt het zoeken naar aansluiting beschreven als een beweging die moed, kracht en uithoudingsvermogen vergt. Mensen vinden het haast niet meer uit te houden, durven het niet meer aan en geven de moed op. Ook in KKK-2 is het een hele opgave om mensen zover te krijgen dat ze zich naar de kerk toe bewegen. In KKK-2 komt de kerk in beeld als een actor die mensen daartoe wil aanzetten, in KKO-2 is de kerkelijke inzet minder in beeld en in KOO-2 lijkt het de kerk onverschillig te laten, of mensen komen of wegblijven. Ondanks deze verschillen komen de teksten met elkaar erin overeen, dat de kerk de mensen op het voortbestaan van de kerk richt. Ook als de kerk, in de persoon van huisbezoekende kapelaans of priesters naar mensen toekomt, gebeurt dit alleen om mensen beter en meer bij de kerk te betrekken. Het huiselijke leven wordt geannexeerd door kapelaans die het woord, de leeftocht en de ruimte innemen. De woonkamer wordt geannexeerd voor het kerkelijk leven (KOO-2). Pastores kijken naar parochianen om, omdat en voor zover deze bereid zijn zich voor de voortgang van het kerkelijk leven in te zetten (KKO-2). In KKK-2 zijn pastores amper in beeld en is het vrijwillige kader in de weer om mensen naar de kerk te krijgen.

In elke tekst gaat de vanzelfsprekendheid dat mensen zich naar de parochie toe bewegen terwijl het omgekeerde niet gebeurt, met het besef gepaard dat de kerk het leven niet raakt. De parochie voegt niets in positieve zin toe aan het leven en aan het verstaan van het leven in de huiselijke context. Het voegt ook niets toe aan het leven in de wereld en het verstaan daarvan. Wat in de kerk gebeurt is onverstaanbaar (KKK-2), verouderd en op zichzelf geconcentreerd (KKO-2) en enkel op de buitenkant en de eigen kring gericht (KOO-2). Aandacht voor vragen van leven en opvoeding en het leven in de wereld (KKO-2) en voor bezinning en verdieping (KOO-2) is er amper, tenzij door vrijwillig kader (KKK-2) en een enkele pastoraal werkende. Soms wordt een parochiepastor genoemd als positieve uitzondering (KKK-2 en KKO-2). Daarnaast worden pastores die in de industrie, in het leger, het jongerenpastoraat of in diensten geestelijke verzorging werkzaam zijn, genoemd als ambtsdragers die geloof en leven met elkaar weten te verbinden. Zij richten de mensen niet op de kerk maar richten de kerk op het leven. De teksten komen met elkaar overeen in de opvatting dat ook parochiepastores een voorbeeld zouden moeten zijn in die vertaalslag.

Het tekent verder deze teksten dat het deel vormen van de parochie naar verhouding meer vorm krijgt in de participatie aan de opbouw van de kerkgemeenschap en haar catechetische, liturgische en bestuurlijke taken, en minder in de participatie aan de liturgie. In KKK-2 en KKO-2 maken ruimte en aandacht in de parochie voor het zoeken naar het mysterie van God, plaats voor de kerkelijke uitleg en realisatie daarvan in liturgie en kerkopbouw. De parochie is een nogal doenerige en oppervlakkige club met weinig aandacht voor verdieping (KKO-2 en KOO-2). God is minder dan in de teksten van de eerste generatie, in de kerk het niet-aanwezige, komende en onkenbare mysterie.

Een volgend punt is, dat de teksten er blijk van geven dat het individuele zoeken een meer geïsoleerd karakter heeft. In de teksten van de eerste generatie wordt het individuele zoeken omgeven en gericht door het zoeken van anderen. In de teksten van de tweede generatie verschijnt het blijvende zoeken naar een verhouding tot de katholieke traditie als een individuele weg; een weg die de meeste katholieken niet gaan.

In de lijn daarvan krijgt het individuele zoeken een breder en parochieoverschrijdend karakter waarbij naar de bredere christelijke traditie wordt gekeken. Pastorale en catechetische trainingen spelen een rol in deze bredere oriëntatie. Ze maken het mogelijk, dat

individueel zelf hun weg kunnen vinden in de katholieke en christelijke traditie. Zo dragen ze bij aan blijvende kerkelijke betrokkenheid.

Naast belangstelling voor de bredere christelijke en katholieke traditie ontstaat openheid voor andere godsdienstige en levensbeschouwelijke stromingen als de islam (KKO-2) en het boeddhisme (KKO-2). KKK-2 geeft overigens geen blijk van een belangstelling die breder gaat dan de katholieke-christelijke traditie. De drie teksten delen hun distantie van het institutionele van elke godsdienst. Publieke uitingen van godsdiensten zijn in elke tekst een bedreiging voor de waardigheid, verbondenheid en eigenheid van het menselijk leven thuis, in en van de parochie en in de wereld. Of het nu gaat om een katholieke moraal rondom huwelijk en seksualiteit (KKK-2), bisdommelijk beleid dat parochies tot samenwerken aanzet (KKK-2), om de ontkenning van de waardigheid van vrouwen in het patriarchale katholicisme, protestantisme en de islam (KKO-2) of om het leven-verstikkende van godsdienstige opvattingen die de waardigheid van het kleine miskennen (KKO-2): de publieke, openbare en leerstellige kanten van godsdiensten bedreigen het menselijke leven of de kwaliteit daarvan. De aandacht binnen de katholieke traditie die de grenzen van de parochie overschrijdt, krijgt dan ook vorm in belangstelling voor de eerste eeuwen van het christendom toen de kerk nog geen machtsfactor vormde (KKK-2) en voor de mystieke traditie (KKO-2). KKO-2 brengt de kerkgeschiedenis in beeld als een geschiedenis van macht misbruikende bisschopsvorsten en bewaart grote distantie tot zulk samengaan van kerkelijke en wereldlijke macht. Kerkelijke en onkerkelijke teksten delen het besef dat het de taak en de roeping van de kerk is om van zich af te wijzen, om het menselijk leven te verdiepen en te dienen en om aandacht te hebben voor het kleine en het verborgene dat in de ogen van de wereld waardeloos is (KKO-2).

In deze teksten krijgt de beweging naar binnen toe vorm in de kerk die op zichzelf gericht is en mensen op zichzelf wil betrekken. De beweging naar binnen toe wordt ook in de aandacht voor huiselijke vormen van kerk zijn uitgedrukt. Daarbij valt in de eerste plaats te denken aan het jeugdpastoraat in gastoudergroepen en in groepen die in de kerkelijke ruimte bijeenkomen die dan zo gewoon en huiselijk mogelijk wordt gemaakt. Ook in de liturgie wordt het onderscheidende en het expliciete zoveel als mogelijk is genivelleerd en gewoon gemaakt. Het streven om voor zoveel mogelijk mensen herkenbaar te zijn gaat met een huiver om irritatie en onbegrip op te roepen gepaard, waardoor het onderscheidende geen betekenis en vorm krijgt. De beweging naar binnen en het zoeken van binnen uit naar het verbindende en het gemeenschappelijke gaat met enige argwaan gepaard voor het onderscheidende en voor het komende, voor dat wat van boven en van buiten tegemoet komt.

De beweging naar binnen drukt zich ook uit in individuele betekenisvormgeving van het godsdienstig zijn thuis, waar de eigen verhouding tot de katholieke en andere godsdienstige tradities in de persoonlijke levenssfeer en een aan het publieke leven onttrokken wijze betekenis en vorm krijgt.

5.4.2.3. De configuratie van familie en gezin

In elke tekst is de configuratie van familie en gezin een voorgegeven kader dat van groot belang is voor het individu. De verhoudingen verschuiven. Tussen familie en gezin ontstaat geografische afstand vanwege het werk van volwassen geworden kinderen. De teksten geven er blijk van dat de opvoeding die in de jeugd is ontvangen op de ontwikkeling van een eigen levensloop is gericht; ouders stimuleren een opleiding en de keuze van een baan die bij het kind past. In de gegeven opvoeding zet dit patroon zich door.

Ouders zijn er op gericht dat hun kinderen een weg kiezen die bij de eigen mogelijkheden en interesses aansluit. De gekregen en de gegeven opvoeding is op het bijdragen aan de omgeving gericht. De teksten verschillen in het opzicht dat in de gekregen opvoeding bijsturing en correctie een positievere betekenis heeft. In de gegeven opvoeding maakt het groot worden via confrontatie, plaats voor groot worden door ouderlijke bescherming: kinderen moeten zich van binnen uit en liefs ongehinderd kunnen ontplooien en zo aan de opbouw van de omgeving bijdragen. Dat in de gegeven opvoeding meer naar kinderen wordt geluisterd en er meer wordt overlegd dan in de gekregen opvoeding ligt in die lijn. Hoewel in deze teksten de verhoudingen verschuiven, blijven familie en gezin op elkaar betrokken. De familie is een omgevende en voorbeeldige context (KKK-2), de eerste naaste (KKO-2), de steeds aanwezige en belangstellende kring waar het gezin en de afzonderlijke gezinsleden bij horen (KOO-2).

In de teksten krijgt het contact met de familie op een eigen wijze vorm: in speciale momenten als er wat te vieren valt en ook als er gerouwd wordt. In vergelijking met de teksten uit de eerste generatie krijgt het contact een meer incidenteel karakter. Teksten van de tweede generatie noemen minder, dat ze hulpbehoevende ouders bijstaan. De ouders van de volwassen generatie in de teksten van de tweede generatie komen minder in beeld als hulp van hun kinderen behoevend, dan de ouders die in de teksten van de eerste generatie worden opgevoerd. De teksten van de tweede generatie geven aan, dat met een ouderlijke beroep op hulp naar vermogen rekening wordt gehouden. Het is aan de teksten van deze generatie eigen dat de zorg voor de eigen bejaarde ouders in strijd kan komen met de belangen van de eigen kinderen. De eerste generatie noemt niet dat kinderen andere en strijdige belangen hebben en dat dit voor ouders een spanningsveld kan vormen. De teksten noemen met name vrouwen die zich om de band met de familie bekommeren: het zorgen voor ouders, het onderhouden van contact met andere familieleden maar ook het organiseren van familiebijeenkomsten, logeerpactijen en feesten is in de teksten een taak van vrouwen.

De teksten van de tweede generatie wijzen uit dat vrouwen de zorg voor hun in vergelijking met de eerdere generatie kleinere gezinnen combineren met taken buitenshuis. Om welke taken dat gaat en of het om betaalde arbeid gaat, hangt in deze teksten af van de combineerbaarheid ervan met de huiselijke en opvoedende taken, en van de vraag of het op de eigen interesses aansluit. Werk, al dan niet betaald, moet te harmoniseren zijn met de zorgtaken, aansluiten op de eigen belangstelling en aan de eigen ontplooiing bijdragen. Aan de ontwikkeling van de omgeving wordt van binnen uit en van huis uit bijgedragen. In deze generatie komen ook vrienden en vriendinnen in beeld als belangrijke actoren die de actorialisatie aanvullen van de teksten uit de eerste generatie die naast de familie, vooral burens en een enkele collega ter sprake brengen. Ook hier zien we in actorieel en relationeel opzicht de keuzebiografie; met wie contact wordt onderhouden hangt niet alleen van de voorgegeven context af.

Voor wat betreft de relatie met de kerk zien we een paar verschuivingen.

In de eerste plaats wordt het in deze teksten uitzonderlijk om als gezin kerkelijk te zijn. De meeste gezinnen zijn dit niet. Kerkelijkheid wordt niet meer door onderwijs en cultuur ondersteund en het vorm geven aan godsdienstigheid thuis wordt ook niet door de parochie ondersteund. De parochie heeft amper aandacht voor vragen van ouders op dat vlak. Als er pastorale activiteiten voor de jeugd zijn, worden deze door ouders opgezet. Als ouders zich vrijwillig inzetten voor het parochiële jeugdwerk, zijn ze in dat werk

minder met vragen van kerk en geloof bezig dan ze dat thuis met de eigen kinderen zijn. Als vrijwilliger nemen ouders meer een afwachtende houding aan waarbij zij met name op gemeenschapsvorming inzoomen. Het godsdienstige aspect wordt een optie die in beeld komt als dit in de lijn ligt van het groepsgebeuren. Deze ouders zijn thuis nadrukkelijker godsdienstig dan ze dat in het kerkelijke werk zijn. Dat zij in het geloven thuis en in hun kerkelijke inzet vanuit de kerk worden ondersteund, noemt geen enkele tekst. In de diverse teksten wordt ook duidelijk dat godsdienstigheid en kerkelijkheid binnen vriendschappelijke contacten geen thema is; ieder houdt het voor zichzelf. KKO-2 noemt in dat verband het verlangen niet met de kerk als institutie te willen worden geïdentificeerd. Dat draagt eraan bij dat in de omgang met anderen wordt gezwegen over het eigen kerkelijk en godsdienstig zijn.

Godsdienstigheid en godsdienstige opvoeding thuis krijgt min of meer geïsoleerd vorm, terwijl het in toenemende mate de enige plek wordt waar kinderen en jongeren met kerk en geloof in aanraking komen.

In de tweede plaats zien we dat in elke tekst godsdienstige opvoeding een bepaalde waarde heeft en dat er alleen op de zelf gekregen huiselijke opvoeding een beroep kan worden gedaan. Het gewicht van het familiale voorbeeld stijgt. De verwachtingen overstijgen het vermogen van de meeste families om eraan te beantwoorden: de religiositeit van de eerste generatie beantwoordt aan de vragen en de eisen van het leven en opvoeden die in die tijd hebben gegolden. Het spreekt niet vanzelf dat ze relevantie hebben voor een praxis van leven en opvoeden in een latere generatie.

In de derde plaats zien we dat het kerkelijk zijn tot verdeeldheid tussen ouders en hun kinderen leidt, tot herhaalde ruzies waar men niet uit komt en waar men het vervolgens bij laat zitten. In KOO-2 is dit het patroon in de gekregen opvoeding en in KKO-2 is dit het patroon in de gegeven opvoeding. Ze komen overeen in de distantie die wordt gemaakt ten aanzien van een kerk die verdeeldheid in gezin en familie brengt en tot familiale ontheemding leidt.

In de vierde plaats zien we dat een ouderlijke godsdienstige opvoeding meer en meer een taak van moeders wordt, zeker als het om nieuwe en meer reflexieve vormen van godsdienstigheid gaat, en dat de overdracht van godsdienstigheid plaats maakt voor het telkens opnieuw en individueel uitvinden ervan. In de lijn daarvan zien we dat in de godsdienstige opvoeding het aspect van ouderlijke sturing eerder verdwijnt dan in andere terreinen van opvoeding; er wordt eerder en meer overlegd en gepraat terwijl in andere terreinen langer en meer verplicht wordt. Het scheppen van ontplooiingskansen en levensruimte voor kinderen als zodanig gaat als een godsdienstige opdracht gelden: als gelovig opvoeden. Godsdienstige institutionalisering geldt niet meer als criterium; explicitering is niet langer wenselijk.

5.4.2.4. De configuratie van de wereld

Het is eigen aan de teksten van de tweede generatie dat de wereld een configuratie is met een utopisch karakter; het moet het heterotopische openbaren. In elke tekst staat de beweging van binnen uit centraal.

In elke tekst is een gerichtheid op de wereld waar te nemen en het vanzelfsprekende karakter van betrokkenheid en inzet daarvoor. Deze wordt echter niet meer, zoals in de teksten van de eerste generatie wel het geval is, in collectieve en als kerkelijk herkenbare vormen uitgedrukt als bijvoorbeeld het parochiegebonden bezoekwerk in de wijk, betrokkenheid bij de missionarissen en kerkelijk-gelieerde organisaties als de Vereniging

ter Bescherming van het Ongeboren Kind. In de teksten van de tweede generatie krijgt betrokkenheid bij de problemen in de wereld dichtbij en veraf, vanuit huis vorm en niet meer vanuit de kerk en kerkelijke organisaties. De vastendoosjes die tot betrokkenheid bij mondiale problemen uitnodigen en de adventskaarsen die tot bidden voor relatief vreemde mensen leiden, doen dat alleen thuis. KKK-2 noemt niet dat de parochie tot betrokkenheid of inzet bij concrete maatschappelijke problemen uitnodigt. In KKO-2 krijgt maatschappelijke betrokkenheid, hoewel godsdienstig gedestineerd, ook niet meer via de parochie vorm maar via een minder als godsdienstig herkenbare organisatie als de Zonnebloem en daarnaast in het contact met mensen dat wordt onderhouden op persoonlijke titel. Deze individuele lijn van contact met mensen die hulp nodig hebben, die van binnen uit vertrekt, is ook in KOO-2 waarneembaar.

Het besef dat de beweging van binnen uit tot heil en redding van de wereld leidt, zien we daarnaast in KKO-2 en in KOO-2. In KKO-2 tekent zich het besef af, dat het goddelijke het fundament is van de westerse cultuur dat in diverse uitingsvormen, waaronder de mentaliteit, mensen met elkaar verbindt en op elkaar richt. KOO-2 meent dat juist de distantie van de vervreemdende cultuur en de toewending naar de natuurlijke orde van belang is. De verschillende waardering van de cultuur neemt de overeenkomst niet weg. In elke tekst moet redding van binnen uit komen; het heterotopische is in het verborgene aanwezig en moet door menselijke inzet aan het licht komen. De teksten van deze generatie komen met elkaar overeen in het grote gewicht dat de menselijke inzet heeft.

De volgende overeenkomst is, dat in vergelijking met de teksten van de eerste generatie het kwaad in de wereld meer een godsdienstig-institutioneel karakter heeft. De ellende in de wereld wordt soms in de teksten van de eerste generatie voor een deel door de godsdiensten veroorzaakt; de oplossing ervan komt in die teksten mee tot stand door kerkelijke instituties. In de teksten van de tweede generatie heeft de wereld vooral baat bij de de-institutionalisering van de godsdiensten. De teksten tenderen naar een besef dat problemen van mensen en tussen mensen door religieus machtsvertoon worden veroorzaakt of verdiept. Institutionele religies zaaien van boven af verdeeldheid tussen mensen, kleineren de menselijke waardigheid en ontkennen de menselijke individualiteit.

In het verlengde daarvan krijgt de wereld, anders dan in de eerste generatie een paratopisch karakter ten aanzien van de kerk. Met name als het gaat om individuele mondigheid en om toekomstgerichtheid komt de wereld in beeld als een bekwamingsveld voor de op onmondigheid en het verleden gerichte katholieke kerk.

5.4.2.5. De configuratie van de natuur

Het is eigen aan de teksten van de tweede generatie dat de configuratie van de natuur een grote rol speelt in vergelijking met de teksten van de eerste generatie. Zij komt meer in beeld als vindplaats van het heterotopische; zij bemiddelt meer dan de teksten van de eerste generatie doen het heterotopische. Zij bemiddelt het heterotopische ook directer dan de configuratie van de katholieke traditie en kerk doet. Naast en deels in plaats van de kerk realiseert de natuur de ervaring dat het individu omgeven en gedragen wordt en deel heeft aan een mysterieus, groter, leven gevend en omgevend geheel. Dat de mens van de natuur deel uitmaakt krijgt in KKO-2 een spits in het mee-scheppen en in het besef dat het lichaam in de aarde begraven deel heeft aan de natuurlijke mysterieuze cyclus van leven dat uit de dood voortkomt.

Behalve dat de natuur het heterotopische meer openbaart, kwalificeert zij in de teksten van de tweede generatie ook meer dan in de teksten van de eerste generatie het geval is.

En ook in paratopisch opzicht vormt de natuur in de teksten van de tweede generatie een configuratie die naast of in plaats van de katholieke traditie en kerk een plaats inneemt. Naast of in plaats van de kerk kwalificeert de natuur tot bezinning, verwondering, dankbaarheid of heelheid.

5.4.2.6. De organisatie van de lichamelijkeheid

Voor wat betreft de prosodie tekent het elke tekst, dat het godsdienstige niet wordt geëxpliciteerd. In KKK-2 worden godsdienstige uitingen genivelleerd. In KKO-2 worden godsdienstige termen als achterhaald en irrelevant gediskwalificeerd. KKK-2 (bijvoorbeeld de talenten, het eren van de vader en de moeder), en in mindere mate KKO-2 en KOO-2 (het kleine en verlorene dat gezocht moet worden) noemen godsdienstige en bijbelse termen wel terloops, terwijl KKK-2 en met name KKO-2 de naam van God aanroepen (o mijn God wat verschrikkelijk). Godsdienstig spreken heeft meer een bid-dend en aanroepend karakter en is minder reflexief van aard. In vergelijking met de eerste generatie versmalt het terrein van het godsdienstige spreken naar het vlak van het huiselijke leven en de innerlijke dialoog. Het expliciteren van het godsdienstige komt het onderlinge verstaan en de gevoel van gemeenschap niet ten goede. In de wereld komt God niet meer ter sprake en wordt God niet meer aangeroepen. In KOO-2 komen kerk en geloof ook niet meer thuis ter sprake. Het tekent deze tekst, dat in het open en narratieve deel van het interview niet over kerk en geloof gesproken wordt. In combinatie met de prosodie, wijst deze tekst op een verlangen dit geloof uit het leven te weren. Het niet expliciteren en de distantie van dit geloof komt niet voort uit de betekenisloosheid ervan; het komt voort uit de grote negatieve betekenis. Het is in KOO-2 een geloof dat het individuele leven verstikt.

In de teksten van de tweede generatie speelt het zintuiglijke een belangrijke rol als vindplaats van het heterotopische. In KKK-2 en KKO-2 is het lichaam vindplaats van geluk en verbondenheid met God en met mensen. De afwezigheid van lichamelijke heelheid, bijvoorbeeld in het lichamenlijk beperkt zijn of in de schending van het menselijk lichaam, wordt godsdienstig verstaan. De van God gegeven menselijke waardigheid en integriteit is in het geding. Het leidt tot de ervaring zelf geraakt te zijn en tot betrokken inzet. In zulke betrokkenheid van binnen uit realiseert het goddelijke zich. De lijdende staat van het lichaam krijgt in beide teksten betekenis als openstaand naar verbondenheid met andere mensen en met God. Het gaat hier om een beweging naar binnen en van binnen uit: de ervaring zich zelf geraakt te weten leidt tot een zich verbonden voelen met anderen en daarin wordt het heterotopische gerealiseerd. Deze teksten delen het besef dat ook KOO-2 vertolkt, dat ook het eigen lichaam vindplaats van het heterotopische is; het lichaam geeft aan wat de eigen mogelijkheden en beperkingen zijn in relationeel opzicht. Zintuiglijke gewaarwordingen (gevoelens van onrust, hoofdpijn) zijn van betekenis omdat ze wijzen op harmonie of disharmonie in de verhouding tot de omgeving. Het zintuiglijke leidt tot een weg naar binnen. Zo'n weg van bezinning leidt tot een meer harmonische omgang en tot verdiepte relaties.

De teksten van de tweede generatie komen met elkaar overeen in de grotere betekenis die het alleen zijn krijgt. In de teksten van de eerste generatie is alleen zijn eigenlijk amper positief van betekenis; het individu dat alleen is wordt daar steeds vrij onmiddellijk op samenzijn gericht. In de teksten van de tweede generatie krijgt het alleen zijn ook in relationeel opzicht betekenis; hier is het minder onmiddellijk. Het alleen zijn is in de

teksten van de tweede generatie een voorwaarde om relaties te kunnen aangaan en onderhouden. In deze teksten is het alleen zijn en het los zijn van anderen en hun verwachtingen van betekenis in het kunnen bepalen van een eigen omgang daarmee. De eigen werkkamer, het alleen zijn thuis, het werken in de tuin of het wandelen in de natuur geven uitdrukking aan de noodzaak een eigen plek te hebben om van daaruit beter aan relatie vorm te kunnen geven.

De teksten delen daarnaast hun distantie van een betekenisvormgeving van het lichaam die van buiten af komt. Zo'n betekenisgeving staat haaks op de relationele bestemming van de mens. De wijding bijvoorbeeld tot een celibatair leven leidt tot isolement en tot distantie van het gewone leven. Zo'n betekenisgeving staat ook haaks op de principiële gelijkwaardigheid tussen mannen en vrouwen; het brengt van buitenaf onderscheid aan en miskent de waardigheid van vrouwen. De boerka's, het stenigen en het besnijden van vrouwen zijn gewelddadiger variaties op hetzelfde thema. De betekenisgeving aan het lichaam van buitenaf geeft vorm aan de ontkenning van de intrinsieke menselijke waardigheid en gelijkwaardigheid.

In de ritualiteit is het de teksten van deze generatie eigen dat het godsdienstige ritueel vermindert in vergelijking met de teksten van de eerste generatie, en dat in het godsdienstige ritueel het gewicht van het verbale toeneemt: symboliek en ritueel voor zover ze blijven bestaan worden uitgelegd. De beweging van het verstaanbaar en toegankelijk maken van het mysterieuze en onkenbare in het kerkelijke ritueel gaat gepaard met minder aandacht en positieve waardering voor het geheimvolle ervan. Tegelijkertijd ontstaat meer aandacht voor het mysterieuze van het bestaan in het leven binnen gezin, natuur en wereld. Dat betekent in de eerste plaats dat godsdienstige rituelen meer in de huiselijke context vorm en betekenis krijgen: het bidden, het vasten, adventskaarsen. Het betekent in de tweede plaats dat er praktijken ontstaan met godsdienstig-rituele trekken die niet als zodanig herkenbaar zijn: de regelmatige bezinning bij godsdienstige literatuur of het meditatief werken in de tuin. In de derde plaats betekent het dat er praktijken ontstaan die rituele trekken hebben die niet expliciet godsdienstig zijn. Het sporten en het buiten zijn zijn praktijken met rituele trekken, die meer dan rituelen in de kerk presentatief van aard zijn. Ze doen het lichaam opgaan in de ervaring van een groter geheel deel uit te maken.

5.4.3. De derde generatie

De vierkanten van de derde generaties delen met elkaar op de A pool een aantal klassen: /veelvormig/, /verscheiden/, /veelheid/, /verdeeld/. De B pool omvat in elk vierkant klassen van /eenvormig/, /eigen/, /partieel/, /eenheid/.

Het tekent de teksten van deze generatie dat het eigen bestaan en de voorgegeven context worden ervaren en waargenomen vanuit klassen van een omgevende /diversiteit/. Het streven het eigen bestaan te verbinden met de context, is telkens een beweging waarbij vanuit het centrum van het eigen bestaan een beweging van reageren tot stand komt, een beweging die uit de diversiteit een selectie maakt. Die selectie draagt een tijdelijk en voorlopig karakter. De wijze waarop het individuele bestaan met de omgevende context is verbonden, is een selectieve en consumptieve. Alles wordt als beschikbaar aanbod ervaren. Hoe het individu zich tot de diverse configuraties verhoudt wordt meer en meer een zaak waarbij het individu consumptief selecteert en daarmee het eigen bestaan construeert en produceert. Hier tekent zich een proces van individualisering af, waarbij het

individueel in het proces van selecteren de eigen biografie samenstelt en het eigen leven vormgeeft. Terwijl de teksten van de eerste generatie de individuele verhouding tot de omgevende context waarnemen vanuit de klassen van een tekort (/gebrek/, /gebrokenheid/, /duisternis/ etc.) en de teksten van de tweede generatie dit doen vanuit klassen van vervreemding (/oppervlakte/ en /buitenkant/ etc.), tekent het de teksten van de derde generatie dat deze verhouding vanuit klassen van een beschikbaar aanbod wordt waargenomen.

Het kenmerkt de vierkanten van deze derde generatie, dat het om narratieve programma's van reactie, consumptie en constructie gaat. Naar de omgevende context wordt gekeken vanuit de vraag wat bij het eigen leven past en wat op dat moment iets kan betekenen en toevoegen aan het eigen bestaan. In dat proces speelt de beleving een grote rol: of iets boeit en hoe iets voelt wordt meer een richtsnoer dan innerlijke reflectie en dialoog. In de teksten van de derde generatie ligt de individuele verhouding tot de omgeving die wordt gezocht, minder in het verlengde van een zoekende beweging van binnen uit, zoals in de tweede generatie. In de derde generatie komt de verhouding meer tot stand vanuit het reageren op het voorgegevene en minder als een beweging die van binnenuit vertrekt en zoekt naar wat daarop aansluit. Ook de confrontatie, die in de teksten van de eerste generatie een rol speelt, is in de teksten van de derde generatie minder aan de orde.

In de teksten van de derde generatie gaat het om een individueel zoekproces dat net zoals in de teksten van de eerste generatie door het zoeken van anderen wordt omgeven. Op elk individu wordt het beroep gedaan om de eigen mogelijkheden te optimaliseren om het eigen leven op een eigen wijze vorm en betekenis te geven. Elk individu moet zichzelf kunnen redden. Het tekent de teksten van de derde generatie dat andere verwachtingen amper in beeld komen. Daarin verschillen deze teksten van die van de eerste en de tweede generatie, waar het individu zich in meer of mindere mate moet verhouden tot verwachtingen van anderen en het eigen leven in beeld komt als een leven dat op bijdragen aan de omgeving gericht is. In de teksten van de derde generatie richt de omgeving het individu op zichzelf: op de eigen mogelijkheden. Verwachtingen op het vlak van het bijdragen aan de omgeving komen minder in beeld. Het gaat om de vraag wat de omgeving aan het eigen bestaan toevoegt.

Een ander punt is, dat bij de teksten van de derde generatie, meer dan bij die van de tweede het geval is, vormgeving van belang is. Het eigen leven en de verhouding tot de omgeving wordt op een eigen wijze vormgegeven, waarbij de vormgeving een selectie vormt uit het beschikbare aanbod en deze selectie een tijdelijk karakter heeft. In een andere fase of periode kan een andere keuze worden gemaakt. Dat bindingen een vloeibaar en veranderbaar karakter hebben zet zich door.

Het gaat telkens om narratieve programma's van reageren door te selecteren, waarmee het eigen bestaan telkens opnieuw vorm en betekenis krijgt. De generationele binding van de religiositeit is gelegen in de klassen en in de narratieve programma's van reageren en selecteren en het produceren van de betekenisvormgeving in het eigen bestaan.

5.4.3.1. De configuratie van het onkenbare

De teksten van de derde generatie komen met elkaar overeen in het opzicht van de diversiteit aan religieuze tradities en inzichten. Het onkenbare kan diverse vormen en betekenissen aannemen: godsdienstige en ongodsdienstige. Betekenisgeving en vormgeving

van het eigen leven en van de verhouding van het individuele tot het omgevende, wordt langs diverse wegen aangereikt: kerken, moskeeën, boeddhisme, boeken, televisie, huis-aan-huis evangelisatie, evangelisatie op straat, esoterische praktijken, new age beweging, wicca, het geloof in reïncarnatie, alternatieve therapeutische stromingen, kosmische energie, etcetera.

Het kenmerkt de teksten, dat uit de diversiteit een individuele selectie wordt gemaakt met een eigen spits. Voor KKK-3 vormt de aanwezigheid van de religieuze diversiteit een uitnodiging om zich erin te verdiepen en wel vanuit de vraag wat uit deze diversiteit aan het eigen leven bij kan dragen. De eigen keuze voor het katholicisme verdiept zich na de kennismaking met andere overtuigingen en opvattingen; het katholiek zijn draagt het meeste aan de eigen menswording bij. Voor KKO-3 geldt iets vergelijkbaars. De voorkeur van de tekst voor een cultuurkatholicisme ligt in de lijn van de semantische as van gemeenschapsvorming. Het katholicisme moet bepaalde waarden en normen in de menselijke samenleving verdedigen. Ook in deze tekst komt dit inzicht tot stand na met religieuze diversiteit, met name met de islam te hebben kennisgemaakt. Ook in KOO-3 zien we dat de waarneming van de diversiteit tot een keuze leidt die aansluit bij de vragen van het eigen leven. De semantische as van inordening spitst toe wat vanuit de religieuze diversiteit wordt aangereikt. Het aangereikte geloof in een transcendente werkelijkheid en het besef dat de overledenen de levenden nog omgeven, wordt toegespitst: aan overleden familieleden kan om bijstand en hulp gevraagd worden.

De teksten van deze generatie komen met elkaar overeen in de waarneming van diversiteit in religieus opzicht en dat de verschillende religieuze bewegingen en tradities als leveranciers worden waargenomen die elementen uit hun tradities (verhalen, normen, rituelen, inzichten, etc.) beschikbaar stellen en die door het individu op een eigen wijze met elkaar kunnen worden verbonden. Gekozen wordt datgene wat op dat moment aan het eigen leven iets toevoegt, dat het individu helpt in de opdracht het leven zelfredzaam te leiden. Het onkenbare krijgt via individuele selectie vorm en betekenis.

5.4.3.2. De configuratie van de katholieke traditie en kerk

In elke tekst is het vreemd en uitzonderlijk om als jongere positief bij deze traditie betrokken te zijn en in elke tekst wordt de katholieke traditie bevraagd op haar mogelijkheden om aan de betekenisvormgeving van het eigen leven bij te dragen. De teksten vertonen een aantal overeenkomsten.

In de eerste plaats is in elke tekst het gewicht van de parochie, in vergelijking met de teksten van de eerste en tweede generatie, relatief klein.

In KKK-3, dat redelijk positief is over de traditie, maakt de tevredenheid over het parochieleven deel uit van een positieve houding ten aanzien van heel de traditie. Het mondiale van de traditie is in de internationale diversiteit binnen de parochie terug te vinden: men kan er op diverse wijzen katholiek zijn. Daarnaast omvat de traditie een verscheidenheid op het vlak van de liturgie, het ritueel en andere aandachtspunten (heiligen). Het biedt als zodanig de ruimte om een individuele manier van geloven te ontdekken, die aansluit bij het eigen leven op dat moment en die het leven ondersteunt en mee vorm en richting geeft. In een andere levensfase kan op andere elementen een beroep worden gedaan. De parochieoverschrijdende aandacht is in KKK-3 tevens waarneembaar in de opvatting dat het institutionele van de kerk een taak heeft in de ondersteuning van slachtoffers van mondiale problemen van oorlog en armoede. Daarnaast wijst de internationale katholieke jongerenbeweging en het mediale optreden van de paus daar op.

Dat bovenparochiële tekent ook de onkerkelijke teksten KKO-3. Hier wordt de traditie benaderd op de mogelijkheden om aan gemeenschapsvorming bij te dragen. Bij de gemeenschap die in liturgie en in vormen van jeugdpastoraat in het geding is, gaat het niet om het parochiële en godsdienstige aspect maar om de sociale, gemeenschapsstichtende dimensie waar de traditie al dan niet aan bijdraagt. Het naar de kerk gaan is niet gericht op de gemeenschappelijke viering van een gezamenlijk geloof, maar op de ondersteuning en bevestiging van een westers georiënteerde samenleving.

Ook in KOO-3 wordt de katholieke traditie bevraagd op haar mogelijkheden om aan de betekenisvormgeving van het eigen leven bij te dragen. De parochie is hier überhaupt niet in beeld. Op enkele leden van de familie na, komt de katholieke traditie alleen via het pauselijke optreden op de televisie in beeld, een optreden dat naar het inzicht van KOO-3 niet in deze tijd past. Ook hier is de rol van de parochie klein.

Dat de teksten van opvatting verschillen over de vraag of de katholieke traditie er in slaagt aan het menselijk leven en samenleven bij te dragen laat de overeenkomst onverlet, dat deze traditie wordt benaderd vanuit die vraag.

Een andere overeenkomst in vergelijking met de teksten van de eerste en tweede generatie is, dat het betrokken of niet betrokken zijn bij de katholieke traditie en kerk tijdelijk is. In KKK-3 maakt langdurige betrokkenheid bij de parochie plaats voor een periode van niet betrokken zijn. Dit niet betrokken zijn komt ook als tijdelijk in beeld; het hangt nauw samen met de levensfase. KKO-3 sluit betrokkenheid bij de katholieke traditie in de toekomst niet uit: een en ander hangt samen met verlangens op dat vlak van een toekomstige partner en is vervolgens verweven met eventuele veranderingen ten goede binnen de kerk. Ook in KOO-3 sluit de huidige afwerende houding tegenover de katholieke traditie, openheid in de toekomst niet uit. KOO-3 hecht waarde aan kerkelijk spreken dat dialogisch van aard is en open staat voor menselijke mogelijkheden.

In elke tekst is in vergelijking met de teksten uit de eerdere generaties, meer een houding van passiviteit waar te nemen; een houding die afwacht of en hoe de traditie zich ontwikkelt. In vergelijking met de teksten van de eerdere generaties, die sterker het belang van kerkelijke veranderingen en de eigen verantwoordelijkheid om daaraan bij te dragen beklemtonen, zijn de teksten van de derde generatie meer afwachtend. Niet alleen de twee onkerkelijke teksten nemen een meer passieve houding aan; ook KKK-3 is minder voortdurend actief in vergelijking met de teksten van de eerdere generaties. In plaats van voortdurende inzet en betrokkenheid ontstaat een partiële en lossere binding. Meer dan in de teksten van de eerdere generaties worden de teksten van de derde generatie door het besef gekenmerkt dat de traditie niet staat of valt met de eigen individuele inzet.

Een laatste punt van overeenkomst is, dat katholiciteit een invulling krijgt vanuit het eigen leven en dat dit los kan komen staan van godsdienstigheid en kerkelijkheid. De KKO-3 en KOO-3 teksten, die beide onkerkelijk zijn en niet godsdienstig, noemen zichzelf wel katholiek. In KKO-3 hangt katholiciteit met een waardeoriëntatie die het samenleven in de cultuur fundeert samen en in KOO-3 krijgen katholieke rituelen en sacramenten betekenis omdat die het individu invoegen in een familiale ordening. De verschillende accenten nemen de overeenkomst niet weg dat vanuit het individuele leven wordt bepaald wat katholiek zijn betekent en of dit iets godsdienstigs en kerkelijks is.

De teksten komen dus met elkaar overeen in het besef dat de traditie het menselijk leven moet ondersteunen. In elke tekst wordt in meer of mindere mate een omgang met de traditie gezocht die daarop is gericht.

5.4.3.3. *De configuratie van familie en gezin*

De teksten uit de derde generatie geven aan, dat het in intieme relaties vanzelfsprekender wordt dat monogame relaties die korter of langer duren, elkaar opvolgen. Ook van relaties die op duurzaamheid zijn gericht, wordt beseft dat ze kortstondig kunnen blijken te zijn. De levenslange binding aan een en dezelfde partner die in de teksten van de eerdere generaties vanzelf lijkt te spreken, maakt in de teksten van de derde generatie plaats voor seriële monogamie.

Een andere overeenkomst tussen de teksten van de derde generatie is dat het leven binnen gezin en familie, in vergelijking met de teksten van de eerdere generaties, aan gewicht wint. Vriendschappen zijn van grote waarde maar de eigen familie en met name het ouderlijke gezin komen in beeld als van grote zingevende betekenis. Het gewicht van het ouderlijke gezin en het gezin is ook in de teksten van de andere generaties groot. Daar komen echter de andere configuraties (katholieke traditie, de wereld dichtbij en veraf) meer dan in de teksten van de derde generatie het geval is, in beeld als contexten die zin en samenhang aanreiken. In de teksten van de andere generaties spreekt het meer vanzelf, dat het individuele bestaan van meer verbanden deel uitmaakt. In de teksten van de derde generatie spreekt dat minder vanzelf en vormen de configuratie van familie en gezin de enige context die voorgegeven is, die niet gekozen wordt en die als 'gegeven' wordt ervaren.

Het contrast tussen de configuratie van familie en gezin enerzijds en de andere configuraties is in deze generatie groter. In de teksten van de derde generatie komen de andere configuraties met name als beschikbaar aanbod in beeld. Ze reiken opties aan, ze zenden prikkels uit en maken al dan niet nieuwsgierig. Ze zijn echter tevens onverschillig ten aanzien van de individuele reacties en keuzes. Ze doen op het individu als persoon geen beroep. Ze nodigen niet tot relatie uit maar tot consumptie.

In de teksten van elke generatie vormt de configuratie van gezin en familie een utopische context die in de tweede generatie al meer dan in de eerste, met de andere contrasteert. Deze tendens van idealisering zet zich in de teksten van de derde generatie door. Familie en gezin zijn in vergelijking met de andere configuraties idealer dan ze dat in teksten van andere generaties zijn. Het wordt meer en meer een veilige haven in een onveilige en vervreemdende wereld. Naarmate andere configuraties onpersoonlijker zijn, komen familie en gezin meer als enige context in beeld, waar wederkerige betrokkenheid wordt gerealiseerd. Het is een context die het individu ontlast van de vrijheid en de opgave om aan het eigen leven zelf vorm en betekenis te geven.

In vergelijking met de teksten van de eerdere generaties zijn familie en gezin in de teksten van de derde generatie meer op het welzijn van de eigen leden gericht, in KOO-3 tot aan de overleden familieleden toe. Het huiselijke leven en de opvoeding komen in mindere mate in beeld met een externe gerichtheid. Dat van huis uit wordt bijdragen aan de omgeving (kerk of wereld) spreekt minder vanzelf.

De teksten van de derde generatie komen met elkaar op het punt van de betrokkenheid bij de katholieke traditie overeen in het besef dat kerkelijk zijn iets uitzonderlijks is. Nog los van de vraag of de teksten kerkelijkheid en kerkelijke opvoeding positief of negatief waarderen, delen ze het besef dat kerkelijk zijn en een op de kerk gerichte opvoeding uitzonderlijk is. Het is iets waar het gezin alleen in staat en het plaatst de kinderen uit zo'n gezin in een uitzonderlijke positie ten opzichte van leeftijdsgenoten.

Naast het besef van het kerkelijke gezin als eiland, delen de teksten het besef dat ook binnen een en hetzelfde gezin van individualisering sprake is. Het gaat in partnerschap en opvoeding niet meer, zoals in de teksten van de eerdere generaties, om het ontwikkelen van een gezamenlijke godsdienstige praktijk maar om de ontwikkeling van een individuele verhouding tot vragen van godsdienst en zingeving. Kerkelijk zijn of godsdienstig zijn wordt de keuze van individuen binnen een gezin; een keuze die niet door partner of kinderen gedeeld hoeft te worden.

Een volgende overeenkomst is, dat het gezin in de teksten van de derde generatie meer en meer als enige context in beeld komt, waar het individu met vragen van kerk, geloof en levensbeschouwing wordt geconfronteerd. In KKK-3 voeden de ouders kinderen op in een kerkelijk geloof en praten daar thuis over. In KKO-3 maakt het ouderlijke naar de kerk sturen plaats voor het gesprek met de moeder over vragen van kerk, geloof, levensbeschouwing en zingeving. In KOO-3 maakt de moederlijke sturing in de richting van de kerk plaats voor het moederlijke doorverwijzen in de richting van de esoterie. De verschillende teksten wijzen ook uit, dat het telkens om ouderlijke sturing gaat en dat het moederlijke aandeel erin toeneemt.

De laatste overeenkomst is, dat de configuratie van gezin en familie tot kerkelijke betrokkenheid destineert, ook als niet van godsdienstigheid sprake is. De onkerkelijke teksten brengen expliciet naar voren, dat niet-godsdienstige motieven tot participatie aan kerkelijke rituelen kunnen leiden. KKO-3 noemt het incidenteel naar de kerk gaan omwille van de moeder en de oma en minder incidentele kerkelijke betrokkenheid vanwege de eventuele wensen van een toekomstige levenspartner. KOO-3 neemt zich voor kerkelijk te trouwen. Het deelnemen aan een kerkelijk ritueel is erop gericht de familieband te ervaren (KKO-3) en om te vieren dat een nieuwe relatie een plaats heeft ingenomen in de familiale ordening (KOO-3). KKK-3, KKO-3 en KOO-3 komen met elkaar overeen in het opzicht dat de familie en het gezin tot blijvende katholiciteit destineren; al dan niet godsdienstig ingevuld. De familie waarborgt de continuïteit met de katholieke traditie.

5.4.3.4. De configuratie van de wereld

De configuratie van de wereld komt in elke tekst van de derde generatie, meer dan in teksten van eerdere generaties in beeld als een context die een veelheid aan mogelijkheden aanreikt op het vlak van studie, werk, hobby's vrije tijdsbesteding en dat daar diverse landen beschikbaar voor zijn. De kleur ervan verschilt van tekst tot tekst. In KKK-3, waar het om de as van menswording gaat, vormt de wereld een context waar het individu gebruik van mag maken, maar waar het individu ook aan bijdraagt. De menswording van het individu gaat gepaard met de humanisering van de wereld, wat in vormen van vrijwillige inzet in het jeugdwerk wordt uitgedrukt maar ook in de visie dat kerkelijke inzet in de wereld van belang is. In KKO-3 waar de as van gemeenschapsvorming in het geding is, biedt de wereld reeds talloze mogelijkheden om gemeenschapsvorming te realiseren. De wereld lijkt een pretpark waar het individu een selectie moet maken uit de diverse attracties en waar het deelheeft en bijdraagt aan de ideale gemeenschap in muziekfestivals. In KOO-3 is de wereld te groot en te vervreemdend om in ordening mogelijk te maken. Hier gaat het om een beweging die van de mogelijkheden van de wereld gebruik maakt om zich uit de wereld los te maken.

De verschillen laten de overeenkomst onverlet dat in vergelijking met de teksten van de tweede generatie de wereld groter is: meer een mondiaal karakter heeft. Vervolgens komt de wereld in elke tekst met name als een paratopische tijd en ruimte in beeld: de wereld

is een leerschool die kansen aanreikt om de eigen vaardigheden en mogelijkheden optimaal te ontwikkelen. Het gaat om de vrijheid en de verplichting om uit het beschikbare aanbod een selectie te maken die het beste aansluit bij het eigen leven van dat moment. Het individu wordt vervolgens in hoge mate zelf verantwoordelijk gesteld voor het slagen of falen van de opdracht om het eigen leven vorm en betekenis te geven. In vergelijking met teksten van eerdere generaties, wordt de wereld in de teksten van de derde generatie meer bevolkt door mensen die zich door hun eigen narratieve programma's van zelfrealisatie en zelfredzaamheid laten leiden. Betrokkenheid tussen individuen en wederzijdse destinatie spreekt minder vanzelf.

5.4.3.5. De configuratie van de natuur

In KKK-3 is de natuur vooral paratopisch. Het is een context vol uitdagingen en risico's die de ultieme uitdaging vormen om de eigen grenzen te verkennen en te verleggen in lichamelijk, emotioneel en relationeel opzicht.

In KKO-3 neemt de natuur een kleine plaats in. Het strand waar vrienden elkaar ontmoeten en de sloten waar met opa gevist is, vormen de locaties die van de natuur ter sprake komen. Ze hebben met elkaar gemeen dat ze goede onderlinge verhoudingen in beeld brengen.

In KOO-3 is de natuur utopisch en paratopisch. Het is een bezielde, leven gevende, overweldigende en huiveringwekkende context met een eigen ervaringswereld waar de mens uit voortkomt en die aan het individu de rust en de ruimte geeft die bij het thuis-komen hoort. De natuur bekwaamt tot het ervaren van heelheid. Het utopische en het paratopische karakter heeft de natuur ook in KKK-3.

De teksten komen met elkaar overeen in het opzicht dat de natuur in beeld komt als een context 'voor mij': beschikbaar voor het individu dat er naar eigen behoefte en keuze gebruik van kan maken.

5.4.3.6. De organisatie van de lichamelijkeheid

De prosodie in KKK-3 wordt in vergelijking tot de eerdere generaties van deze familie door een grotere explicitering van het godsdienstige gekenmerkt; het spreken over God verloopt naar verhouding minder ingehouden. De tekst noemt de naam van God telkens heel terloops, geeft deze naam een open einde (Goh!) en plaats deze naam aan het begin van zinnen die verwondering uitdrukken.

In de onkerkelijke teksten blijkt de vormgeving van expressie een toegevoegde waarde te hebben ten aanzien van de vormgeving van de inhoud. KKO-3 die meldt dat de liturgie "ergens best wel een beetje saai is", doet door de verveelde toonzetting vermoeden dat hier van een understatement sprake is. In KOO-3 worden een paar keer negatieve uitingen over het katholieke geloof in de vormgeving van de inhoud, door de lachende toonzetting vergoelijkt. In beide teksten komt het rondom het katholieke geloof voor, dat vormgeving van expressie en vormgeving van inhoud elkaar niet ondersteunen maar tegengestelde signalen uitzenden. Dat wijst op het besef in de tekst dat een kerkelijk gehoor bepaalde onaangename waarheden liever niet verneemt terwijl ze toch naar voren moeten worden gebracht.

Iets vergelijkbaars is in de beide teksten rondom de betekenis van het katholieke geloof aan de hand. De teksten stellen beide vast dat de katholieke traditie en kerk weinig of geen betekenis meer hebben. De betekenisloosheid die op het vlak van de vormgeving

van de inhoud wordt uitgedrukt staat haaks op de vormgeving van de expressie in beide teksten; de uitingen van boosheid en irritatie hebben in beide teksten met name op dit geloof (en in KKO-2 ook op de islam) betrekking.

De thymische dimensie wijst in elke tekst uit, dat in het lichamelijke de oppervlakte, het uiterlijk een grotere rol gaat spelen in vergelijking met de teksten van de tweede generatie.

De beweging vanuit de diepte in de teksten van KKK-1 en KKK-2 waar het hart in het geding is, maakt in KKK-3 plaats voor het beroeren van de huid; het gaat minder om wat raakt maar meer om wat boeit en aanspreekt. Het lichaam is ook in KKK-3 vindplaats van relatie maar relaties lijken minder diep te gaan. Ook in godsdienstig opzicht maakt het beeld van de mens die zich in de godsdienst verdiept plaats voor het beeld van de mens die de godsdienst ervaart en beleeft.

Dat de betekenis van de directe beleving van het lichamelijke groeit zien we ook in het gegroeide belang van kleding: in KKK-3 verwijst een nonchalante en sportieve kledingstijl naar een daarmee overeenkomende levensstijl.

Dat het individu zich goed voelt bij hoe het lichaam oogt is ook in KKO-3 een belangrijke tendens. Daarmee maakt ook in deze familie de beweging van het zich innerlijk lichamenlijk geraakt weten door de ander, plaats voor het uiterlijk als vindplaats van betekenis van het lichaam. Het voelen van lichamelijke gewaarwordingen maakt plaats voor het belang van het je goed voelen bij hoe het lichaam oogt. Het lichaam wordt vindplaats van het realiseerbare ideaal van autonome perfectie. Qua gewaarwordingen gaat het ook in KKO-3 meer om de gewaarwordingen van verveling en geboeid worden dan om het lichamenlijk geraakt worden.

In KOO-3 is de kosmische orde in het menselijk lichaam waarneembaar en kan ontdekt worden in bijvoorbeeld de lijnen van de hand of in dromen. Een harmonische of disharmonische verhouding tot de kosmos is in het lichamenlijke, bijvoorbeeld in ziekte af te lezen. Ook hier zien we dat het uiterlijk aan gewicht wint in vergelijking met de tweede generatie.

Een andere overeenkomst tussen de teksten van de derde generatie is het relatief grote gewicht dat het overschrijden van lichamenlijke beperkingen krijgt. In KKK-3 gaat het om het overschrijden van lichamenlijke grenzen van het kunnen en durven. In KKO-3 is het wenselijk dat het lichaam wordt afgebeeld om aan een bepaalde norm van mannelijke kracht en schoonheid te voldoen en KOO-3 komt met KKO-3 overeen in het belang dat aan een gezonde levensstijl wordt gehecht met het oog op het voorkomen van ziektes. Het lichamenlijke krijgt in elke tekst een betekenis en een vormgeving die meer dan in de teksten van de tweede generatie, uit het denken, uit een visie, uit normativiteit voortkomt die niet vanuit het lichamenlijke zelf ontspringt.

Voor wat het ritueel betreft brengt KKK-3 de kerkelijke rituelen in beeld als een reservoir, een bron waar het individu afhankelijk van de eigen levensfase en vragen uit mag putten en waarbij de diversiteit van positieve betekenis is. Dat het individu een eigen accent legt in het ritueel maakt de deelname aan de WJD duidelijk waar niet het luisteren naar de paus maar de ontmoeting met andere jongeren het grootste gewicht krijgt. Binnen het kerkelijke ritueel verschuift de waardering van het verbale in de richting van een toenemende betekenis van het lichamenlijke en het zintuiglijke. Bij het huiselijke godsdienstige ritueel gaan beide elementen hand in hand.

KKK-3 brengt diverse godsdienstige en levensbeschouwelijke richtingen ter sprake met hun eigen rituele repertoire. Anders dan in KKK-1 en KKK-2, waar katholieken en protestanten aan elkaars vieringen deelnemen en waar gezamenlijke vieringen ontstaan, leidt in KKK-3 de toegenomen diversiteit op ritueel godsdienstig vlak niet tot verbreding in de richting van participatie aan rituelen van anderen. Het leidt tot belangstelling en communicatie en tot verdieping in de eigen traditie, ook op ritueel vlak.

In KKK-3 komen naast godsdienstige rituelen in de kerk en thuis, ook andere rituelen in beeld zoals de kampvuren en de trektochten. De natuur en het gewone leven met vrienden worden vindplaats van een sterk presentatieve ritualiteit, die een impliciet godsdienstig karakter hebben; dat ze naar de werkelijkheid van God verwijzen wordt niet geëxpliciteerd.

KKO-3 komt met KKK-3 overeen in de eigen betekenisgeving aan kerkelijke rituelen. Het kenmerkt KKO-3 dat kerkelijke rituelen geen betekenis krijgen als een verwijzing naar een godsdienstige werkelijkheid. Ze geven aan de betekenis van het sociale vorm. Het deel uitmaken van een grotere kerkgemeenschap leidt tot vreugde en het wegblijven van de groepen leeftijdsgenoten uit de kerk leidt tot het eigen afhaken. Huidige en toekomstige deelname aan kerkelijke vieringen komt voort uit familiale en sociale redenen: kerkbezoek wordt incidenteel afgelegd omwille van familieleden, of wordt bepleit als tegenwicht tegen de oprukkende islam. Van eigen deelname aan het godsdienstige ritueel thuis wordt afgezien.

De tekst noemt diverse praktijken met een ritueel karakter zoals de wereldreis, het musiceren en het sporten. Met name de muziekoptredens vertonen qua vormgeving overeenkomst met de liturgie; ook hier is niet van een godsdienstige betekenisgeving sprake.

Dat een godsdienstige vormgeving een niet-godsdienstige betekenis krijgt tekent zich ook in KOO-3 af, waar dit aan de orde is rondom het huwelijk in de kerk, het reizen naar de kibboets, in de geestelijke begeleiding en in de steun en bijstand die bij overledenen wordt gezocht. Deze nieuwe invullingen komen deels voort in aansluiting op een meer esoterische stroming. Het kenmerkt KOO-3 dat hier vormgeving en betekenisgeving vanuit meer tradities op een eigen wijze met elkaar worden verweven en dat in principe elke locatie (de kerk, thuis, de natuur of bepaalde plaatsen in de wereld) in ritueel opzicht van betekenis kan zijn, en dat het ritueel zowel qua vormgeving alsook qua betekenisgeving een meer verborgen, geheim te houden karakter krijgt.

5.5. Religiositeit en kerkelijke binding: de destinatie

De kerkelijke teksten vertonen enkele overeenkomsten met elkaar. De eerste is in de klassamen waar te nemen. De klassamen van /open/, /verbond/ en /ander/ komen in bijna elke kerkelijke tekst op de B positie voor terwijl ze op die plaats in onkerkelijke teksten niet voorkomen. In onkerkelijke teksten is de beweging die zich voltrekt hier niet op gericht en in kerkelijke teksten is dat wel het geval. De onkerkelijke teksten, met name van de derde generatie delen in de B positie de klassamen van /zelf/ en /eigenheid/. De kerkelijke teksten zijn daarentegen op het overschrijden van het /eigene/ en het /zelf/ gericht. Een tweede overeenkomst in de kerkelijke teksten is gelegen in het antwoordkarakter van de menselijke narratieve programma's. Deze twee overeenkomsten geven uitdrukking aan een dieper liggende: die op het vlak van de destinatie. In kerkelijke teksten is deze godsdienstig van aard. De heterotopische en bestemmende configuratie wordt er als de tijd en de ruimte van God gedacht. Kerkelijke teksten zien in elke topische configuratie de op verbondenheid en overschrijding gerichte tijd en ruimte van

God. Deze godsdienstige destinatie brengt een relationeel en relativerend karakter van de narratieve programma's met zich mee en leidt daarnaast tot klassen die met elkaar overeenkomen in de gerichtheid op verbondenheid, relatering en relativering. In onkerkelijke teksten hebben de narratieve programma's niet zo'n antwoordkarakter en ook in hun klassen wijzen ze niet op een gerichtheid op verbondenheid met anderen en een relativering van het eigene en het zelf.

5.5.1. De configuratie van het onkenbare

5.5.1.1. Kerkelijkheid

De kerkelijke teksten van elke generatie komen met elkaar overeen in het opzicht dat de configuratie van het onkenbare als de tijd en de ruimte van God of het goddelijke wordt gedacht. Dit is in elke kerkelijke tekst een orde die het topische omvat; het is er de oorsprong en de toekomst van. De tijd en de ruimte van God of het goddelijke vormen de bestemming van het topische. Het is er op een richting gevende en overschrijdende wijze mee verbonden.

De destinatie van de onkenbare orde van God is niet direct herkenbaar: er wordt bijvoorbeeld niet uitvoerig over gesproken. Het krijgt vorm in het terloopse spreken waarbij de keuze voor bepaalde termen, bijvoorbeeld schepping, talenten, etcetera, aangeven dat van godsdienstige destinatie sprake is. Ook het terloopse en vanzelfsprekende aanroepen van de naam van God wijst op het besef van verbondenheid tussen het eigen bestaan en de werkelijkheid van God. Bovenal echter verhelderen het menselijke handelen en houdingen, dat het betekenis en vorm geven van het eigen leven verbonden is met de werkelijkheid van God. De kerkelijke teksten leggen allemaal in narratieve programma's een relatie tussen het menselijke bestaan en de goddelijke werkelijkheid. Het gaat om narratieve programma's van openstaan, van dankbaarheid, van verwondering, van het zich geroepen voelen, van beamen, van gehoorzamen, van luisteren, van ontvankelijk zijn, van aan het licht brengen en van antwoorden. Het zijn stuk voor stuk narratieve programma's die relationeel zijn en een antwoordkarakter hebben. Het zijn handelingen en houdingen die reageren op een eerder en overstijgend goddelijk narratief programma van aanwezig zijn, scheppen, geven, roepen, vragen, doen weten en sturen. In zulke menselijke narratieve programma's geven de teksten op een enigszins verhulde wijze aan, dat het menselijke bestaan verbonden is en een antwoord vormt op Gods aanwezigheid en door Gods orde wordt gedestineerd. Dat het antwoordkarakter van het menselijk bestaan verhuld blijft en niet meteen ter sprake komt, illustreert, dat het menselijk bestaan deel uitmaakt van de onkenbaarheid van Gods orde.

In elke kerkelijke tekst gaat het om een destinerende verbondenheid die omvattend is: de heterotopische bestemming werkt in elke topische configuratie door. Heel het bestaan: van katholieke traditie en kerk, van familie en gezin, van de wereld en van de natuur is in godsdienstig opzicht van betekenis. Kerkelijke teksten zien overal de tijd, de ruimte en de ordening van God in. Het verschilt van familie tot familie welke kleur het goddelijke heeft. Het accent kan op de menswording van God en mens liggen, op het Rijk van God als bestemming van de menselijke gemeenschap of op het goddelijke plan met mens en wereld. Ondanks zulke verschillen delen de teksten het besef dat het goddelijke op heel het bestaan betrekking heeft. Daarnaast treden tussen de generaties verschillen op in

de manier waarop Gods destinatie gedacht wordt. De collectieve en als godsdienstig herkenbare uitingsvormen van de oudste generatie maken plaats voor individuele uitingsvormen waarvan de godsdienstige verwijzing niet altijd geëxpliciteerd wordt. De soevereiniteit van God in de teksten van de oudste generatie maakt plaats voor meer wederkerigheid in de betrekking tussen God en mens in de tweede generatie. De derde generatie brengt God meer als een mensen overschrijdende en ondersteunende beschikbare aanwezigheid in beeld; een aanwezigheid tot wie de mens zich ook niet zou kunnen verhouden. Deze verschillen nemen niet weg dat de kerkelijke teksten van elke generatie er blijk van geven dat de tijd en de ruimte van God doorwerkt in heel het leven. In die brede relevantie die het godsdienstig zijn in de diverse kerkelijke teksten heeft, beantwoorden de teksten aan het alomvattende van de ordening van God.

In elke kerkelijke tekst brengt de goddelijke destinatie een besef met zich mee, dat het goddelijke en het menselijk op elkaar betrokken zijn maar niet met elkaar samenvallen. Het goddelijke is de gegeven, de beloofde maar ook de nog komende bestemming van elke topische configuratie. Dat in een aantal teksten het goddelijke meer als een subject van toestand wordt gezien dan als een handelend subject dat van het menselijke te onderscheiden is, betekent niet dat de spanning tussen het heterotopische en het topische wordt opgeheven. Die spanning wordt eerder toegespitst in de toegenomen verantwoordelijkheid van de mens om het goddelijke te realiseren. Het goddelijke blijft daarmee een komend karakter houden dat zich kritisch verhoudt tot de feitelijke betekenisvormgeving van het leven van elke configuratie. Dat het goddelijke altijd overstijgend en nog komend is maakt, dat het leven niet wordt vastgelegd maar wordt geopend en steeds opnieuw op de goddelijke bestemming wordt gericht.

Dat het heterotopische het topische richt en altijd overstijgt, brengt in de kerkelijke teksten met zich mee dat het topische voortdurend tot transformatie wordt opgeroepen. De werkelijkheid van God is altijd overstijgend in liefde, barmhartigheid, rechtvaardigheid, bemoediging en troost. Dat het menselijk leven van katholieke traditie en kerk, van familie en gezin, van de wereld en de natuur aan de goddelijke bestemming worden gerelateerd, betekent een principiële relativering van elke vaste vormgeving en betekenisgeving van deze configuraties. Ze vallen nooit met hun bestemming samen en staan open voor een betekenisvormgeving vanuit het heterotopische: voor kritiek en transformatie.

De goddelijke destinatie leidt tot een relativering van het menselijke bestaan maar impliceert ook een oproep. Het besef dat het leven in de topische configuraties per definitie onvolmaakt is en door het goddelijke tot voltooiing wordt gebracht, leidt in elke kerkelijke tekst tot het onder ogen zien van gebrokenheid in het bestaan. Beperkteid, ziekte, rampspoed, ellende, noodlot en onrecht vragen in elke tekst om een godsdienstige benadering. In de omgang daarmee zoekt elke tekst naar een betekenisgeving vanuit Gods ordening. Dat krijgt soms vorm in het roepen om God als Hij als afwezige wordt ervaren of in de oproep tot bezinning en bekering. Dat krijgt soms vorm in het besef dat mensen elkaars kruis moeten helpen dragen of in het inzicht dat God in mensen nabij is. Het kan worden uitgedrukt in het bidden in zulke omstandigheden maar ook in het doneren van geld. Het krijgt soms vorm in de visie dat juist menselijke kwetsbaarheid om de eerbiediging van menselijke waardigheid vraagt of in heilige woede als het recht van kwetsbare mensen wordt bedreigd. Het wordt soms uitgedrukt in het vermoeden dat sommige

ziektes tot bezinning op een anders gerichte levensstijl oproepen. Het kan zich uitdrukken in het begeleiden van mensen die beperkt zijn of in het trouwe en voortdurende zoeken naar een band die aan de oppervlakte niet meer wordt ervaren, etcetera. In al zulke narratieve programma's worden ervaringen van broosheid en beperktheid beantwoord met betrokkenheid en verbondenheid.

Deze betrokkenheid is godsdienstig gedestineerd. De narratieve programma's hebben een antwoordkarakter. Het waarnemen van menselijke nood wordt als een vraag van God ervaren dan wel als een vraag om God te doen ervaren. In de ander, in de kwetsbare en ook in de vreemde wordt God gezien. In het menselijke lijden en de beperking wordt Gods bestemming van opstanding en voltooiing gezien. Dat elke tekst het besef uitdrukt dat dit een streven is dat in beperkte mate gerealiseerd wordt neemt het besef niet weg dat uit de teksten spreekt: het besef van de noodzaak het eigen bestaan uit het centrum weg te denken.

Het gaat in elke kerkelijke tekst om verbondenheid, om relatie. Verbondenheid tussen God en mens leidt tot een gerichtheid op verbondenheid tussen mensen. Elke tekst drukt het besef uit dat de ander geen vreemde is maar de naaste in wie de Ander vermoed wordt. Het verbond met de Ander gaat met verbondenheid met anderen gepaard. Deze relatering leidt tot het relativiseren van het eigen bestaan. Het krijgt vorm en betekenis in het beantwoorden aan de oproep tot een op de Ander gericht leven, dat het eigen bestaan uit het centrum wegdenkt. In elke kerkelijke tekst leidt de goddelijke destinatie tot het relativiseren van het bestaande en tot openheid voor transformatie.

5.5.1.2. Onkerkelijkheid

In de onkerkelijke teksten wordt de heterotopische orde niet als een tijd en ruimte van God gedacht. Deze orde vertoont in deze teksten andere trekken.

In KOO-2 gaat het niet om een goddelijke orde maar wordt in termen van een natuurlijke ordening gedacht die onder de oppervlakte verborgen is en die door mensen kan worden geopenbaard.

Het gezichtspunt dat het heterotopische van een gegeven orde is die zich vinden laat, deelt KOO-2 met de kerkelijke teksten van die generatie: KKK-2 en KKO-2. KOO-2 deelt ook het gezichtspunt van de kerkelijke teksten dat de heterotopische orde mensen met elkaar verbindt: er is een 'iets' in de diepte waaraan mensen verbonden zijn en die band aan het 'iets' schept een 'met z'n allen: gemeenschap'. In de kerkelijke teksten is het destinerende van het relationele van het heterotopische meer uitgewerkt. God doet in de ander een beroep op het eigen mens zijn. De godsdienstige heterotopische orde bestemt tot verbondenheid. Het gaat om een betrekking gebeuren van God en mens waarin beide in wording zijn. De inter-persoonlijke betrekkingen en ook de innerlijke dialoog hebben in de kerkelijke teksten een antwoordkarakter; ze komen voort uit de oproep, de vraag van de ander in wie de Ander wordt vermoed. Terwijl in elk van de teksten van deze generatie de beweging naar binnen van belang is, heeft deze beweging in de kerkelijke teksten een antwoordkarakter. In KOO-2 is de beweging naar binnen meer een proces dat ontspringt aan de eigen belangstelling en in mindere mate als iets dat voortkomt uit het beroep dat de ander doet. De heterotopische orde roept niet tot zoeken en verbinden op. Het onkenbare laat zich niet kennen in de Ander die om een antwoord vraagt maar is in het zoeken naar inzicht op het spoor te komen.

Een volgend verschil is dat het heterotopische in KOO-2 minder van een komende orde is, maar vooral van een gegeven orde die gevonden en opgediept kan worden. Ook in KKK-2 en KKO-2 is de aandacht groot voor het menselijke zoeken. Daar echter is dat wat gevonden wordt, altijd iets dat niet alleen gegeven is maar ook nog moet komen. De nadruk op de eigen mogelijkheden van de mens om het heterotopische zelf te realiseren spitst het besef toe, dat de bestemming van het topische met transformatie ervan gepaard gaat. In KOO-2 leidt de verdieping in de heterotopische ordening voornamelijk tot inzicht en verwondering. De heterotopische orde omvat hier niet het aspect van alteriteit en overschrijding. Daarmee is de historiciteit in het geding: het gaat in KOO-2 niet om een heterotopische orde die zich in de geschiedenis openbaart en die deze voltooit maar om een cyclische orde die blijvend mysterieus is.

Het volgende verschil is, dat het in KOO-2 om narratieve programma's van verdieping gaat, waarbij in mens en wereld voornamelijk de harmonie die reeds gegeven is, gezien wordt. Anders dan de kerkelijke teksten, geeft KOO-2 geen blijk van een besef dat mensen niet alleen goed zijn maar ook kwaad in de zin kunnen hebben. Terwijl in KKK-2 en KKO-2 het godsdienstige geloof tot een omgang met het menselijke kwaad leidt, tendeeft KOO-2 ernaar te ontkennen, dat tekort en schuld van het mens zijn deel uitmaakt. Het is hier het godsdienstige geloof, dat mensen doet geloven dat ze kwaad kunnen doen, dat hen van hun bestemming van harmonieuze groei afhoudt. Het boeddhisme spreekt aan, omdat het de mens centraal stelt en de menselijke vermogens ziet om vanuit zichzelf het goede te doen. In KOO-2 is het kwaad en het lijden minder in beeld: in vergelijking met de kerkelijke teksten is de omvang ervan kleiner. Tegelijkertijd wordt meer dan in de kerkelijke teksten het oplosbare karakter ervan ter sprake gebracht. De heterotopische orde van KOO-2 kwalificeert met name tot het zien van het positieve en van het goede en het mogelijke. Het kwalificeert minder dan in de kerkelijke teksten het geval is, tot het onderkennen van de menselijke beperkingen en tot een omgang daarmee.

In de onkerkelijke teksten van de derde generatie krijgt het heterotopische andere trekken dan in KOO-2; het is hier niet meer een ordening die passief is en ook is het niet een ordening die voornamelijk harmonieus is. In het verlengde daarvan zijn in de teksten van de derde generatie niet alleen narratieve programma's van openheid wenselijk.

In KKO-3 en KOO-3 vertonen de heterotopische tijd en ruimte trekken van willekeur, chaos, wanorde, van lot, toeval of van energetische velden die het menselijk leven in disharmonie brengen. In beide teksten werkt het heterotopische wel door, maar zo'n doorwerking is niet op verbondenheid en voltooiing van het topische gericht. Het heeft levensbedreigende en vrijheidsondermijnende kanten.

In beide teksten is dan ook van narratieve programma's sprake die op de beheersing en de bezwering van de heterotopische doorwerking zijn gericht. In KKO-3 gaat het om narratieve programma's van maakbaarheid en van perfectionering van het eigen leven. Dat geldt ook voor KOO-3, waar voor de maakbaarheid van het eigen bestaan vanuit de kosmos de hulp wordt ingeroepen van overleden familieleden. In beide teksten gaat de dreiging die van het heterotopische uitgaat en het streven dit op afstand te houden, gepaard met een besef dat het individu zelfredzaam moet zijn. De ander is geen naaste maar een vreemde die ook zichzelf moet redden. Het heterotopische richt mensen niet op elkaar maar elk individu op zichzelf. Ander verschil is dat het onderscheid tussen het topische en het heterotopische vervaagt. Dat mensen zichzelf kunnen redden wordt als een realiseerbaar ideaal voorgesteld. Dit ideaal belast en verzwaart het bestaan; niet

slagen is het gevolg van eigen falen. De heterotopische orde wordt in kerkelijke teksten 'erbij gedacht' om het menselijke vermogen te relativiseren. Daar wordt het verlangen het leven zelf in de hand te hebben, biddend gerelativeerd in het "Uw wil geschiede". De heterotopische ordes van onkerkelijke teksten relativiseren het menselijke kunnen niet. Het zijn geen ordes van verbond en voltooiing die tot het ontvangen van heil en redding destineren. Ze hebben een omvattend maar ook een dreigend karakter en noodzaken tot de maakbaarheid en beheersbaarheid van het eigen bestaan.

KKK-3 deelt met de andere twee teksten van de derde generatie het besef van zelfredzaamheid en zelfontplooiing. Toch overheerst in deze kerkelijke tekst de tendens naar zelfrealisatie die in wording is en die wederzijds is. Het eigen leven ontwikkelt zich niet ondanks maar dankzij de ander. Het bestaan hoeft minder beheerst te worden; er is meer vertrouwen en toevertrouwen. Dat wat er is wordt als gegeven ervaren. De ontplooiing is dialogisch; de ander blijft geen vreemde maar komt in beeld als iemand met wie relatie kan worden gelegd. Ontplooiing is wederzijds.

De onkerkelijke teksten van de derde generatie komen met de kerkelijke teksten uit de gezamenlijke generaties overeen, in het onderkennen van de kwetsbaarheid van het menselijk bestaan. De heterotopische orde is in de kerkelijke teksten echter een transformerende orde van voltooiing, van waaruit wordt opgeroepen tot een betrokken omgang met mensen die lijden of die kwaad doen. De confrontatie met verdriet, lijden of kwaad vormt in elke kerkelijke tekst het vertrekpunt voor de vraag naar God. Het kenmerkt elke kerkelijke tekst dat van het topische de beperktheid wordt gezien en dat die er mag zijn; het bestaan is niet perfect en hoeft dat niet te zijn. Het kenmerkt daarnaast elke kerkelijke tekst dat de ervaring van beperktheid naast het relativiseren van de menselijke vermogens om dat op te lossen, als een beroep wordt ervaren om naar vermogen aan transformatie bij te dragen.

Het vermoeden in kerkelijke teksten dat de topische configuraties niet met hun uiteindelijke bestemming samenvallen, leidt tot gerichtheid op relatie en transformatie.

Dat doet de heterotopische orde in de onkerkelijke teksten van de derde generatie niet. Het onderkennen van de kwetsbaarheid van het menselijk bestaan gaat niet met een aanvaarding van de eigen mogelijkheden en beperkingen gepaard maar met het streven dit te beheersen. Er komt geen andere optie in beeld dan de optimalisering van de zelfredzame vermogens. Het heterotopische heeft geen kwalitatief andere trekken dan het topische; maar vertoont dezelfde trekken. Het is in beide onkerkelijke teksten een orde die het bestaan verzwaart en belast.

5.5.2. De configuratie van de katholieke traditie en kerk

5.5.2.1. Kerkelijkheid

De kerkelijke teksten komen erin overeen dat deze configuratie naar het goddelijke moet verwijzen en dat ze daar in meer of mindere mate in slaagt. Ze komen ook met elkaar overeen in de afwijzing van een traditie en kerk die op zichzelf is gericht en het menselijk leven niet met de werkelijkheid van God verbindt.

Volgende overeenkomst is, dat de teksten van het zoeken naar een verhouding tot de traditie blijk geven. Elke tekst doet dat op een familiegebonden wijze en op een generatiegebonden wijze. In de oudste generatie wordt het individuele zoeken omgeven en gericht door een vergelijkbaar zoekproces binnen parochies. In de tweede generatie krijgt het individuele zoeken meer individuele trekken. Daar worden de grenzen van de

parochie, in tijd en ruimte overschreden en wordt in de kerkgeschiedenis en de mystieke traditie inspiratie gevonden voor een godsdienstig verstaan en vorm geven van het eigen leven. In de derde generatie zet die tendens zich door dat de katholieke traditie als een reservoir wordt beschouwd waar het individu uit mag putten en zich in mag begeven. Hier krijgt het geloven binnen een groep en samen met anderen meer nadruk, terwijl het parochieoverschrijdende meer spatueel dan temporeel is; de mondiale kerk is meer in beeld dan de ontwikkeling van de traditie door de eeuwen heen. De tendens dat bindingen een meer fluïde karakter krijgen zet zich hier door: het tijdelijk niet kerkelijk betrokken zijn betekent niet, dat men ophoudt katholiek en kerkelijk te zijn.

Het individuele zoekgedrag binnen kerkelijke teksten vertoont binnen de eerste generatie een openheid voor de protestantse kerken (KKK-1, KKO-1, KOO-1), voor de islam (KKO-1 en KOO-1) en voor het humanisme en niet-godsdienstige levensbeschouwingen (KKO-1). Het tekent de teksten van deze generatie, dat openheid hiervoor nieuw is, verworven is en omgeven wordt door kerkelijke openheid hiervoor. De teksten benadrukken de onderlinge overeenkomsten: het geloof in God dan wel Allah en het streven om zo goed mogelijk vanuit de eigen godsdienstige of levensbeschouwelijke overtuiging aan leven en samenleven vorm te geven. Elke tekst relateert het onderscheid op leerstellig gebied.

In de kerkelijke teksten van de tweede generatie spreekt openheid naar de protestantse kerken toe vanzelf. In KKK-2 is van gezamenlijke vieringen sprake en in KKO-2 van het bezoeken van protestantse kerkdiensten. Het besef van gezamenlijke wortels is ook door de verdieping in de geschiedenis van de kerk versterkt. De ervaring van gezamenlijkheid leidt in beide teksten tot een nieuwe betekenisgeving van het katholiek zijn. De toenadering tot en de kennismaking met de protestantse traditie leidt naast het besef van het overeenkomende, ook tot een besef van onderscheid. KKK-2 mist de roomse blijheid en KKO-2 brengt naast 'gewone' protestanten ook de 'zwarte broeders' ter sprake die met hun leerstelling de blijheid in het gewone leven weten te verduisteren en te verzwaren. Het gevoel van warmte, blijheid en thuis zijn hoort in KKO-2, net als in KKK-2, bij de katholieke kerk.

In KKO-2 zien we dat vanuit eenzelfde motivatie een aantal uitingsvormen van de islam worden afgewezen terwijl er daarnaast openheid is voor deze traditie in andere opzichten, bijvoorbeeld het begraven. De betekenis van deze vormgeving komt in deze tekst los te staan van de moslimbenadering; de moslim-vormgeving gaat deel uitmaken van de katholieke betekenisgeving.

In de kerkelijke tekst van de derde generatie zet zich de distantie ten aanzien van de protestantse traditie voort en komt de katholieke traditie als een configuratie in beeld van vrijheid, ruimte, blijdschap en gemeenschap, waar het individu op een eigen wijze een beroep op mag doen om het leven godsdienstig te verstaan en vorm te geven. De traditie maakt het eigen godsdienstige zoeken mogelijk en bevordert zo'n zoekproces. Deze zoekhouding tekent zich in KKK-3 ook af ten aanzien van andere stromingen. Ook in KKK-3 zien we, dat de diversiteit op godsdienstig en levensbeschouwelijk vlak tot belangstelling en gesprek leidt, maar dat het uiteindelijk ook met zich meebrengt dat van de katholieke traditie het positieve, het onderscheidende en het eigene wordt gezien.

Het is eigen aan de kerkelijke teksten, dat dit individuele zoekproces zich in relatie tot de katholieke traditie ontwikkelt. De familiale en generationele accenten en verschuivingen nemen de overeenkomst niet weg, dat in elke tekst het individuele godsdienstige zoeken omgeven en gekwalificeerd wordt door de katholieke traditie. Het tekent elke tekst ook,

dat het individuele zoeken niet alleen gevormd wordt door de traditie maar dat het ook gericht is op het bijdragen aan die traditie. Het is een individuele godsdienstigheid die dialogisch is en transformatief: de individuele en gemeenschappelijke godsdienstigheid ontwikkelen zich in relatie tot elkaar.

We zagen dat de kerkelijke teksten erop wijzen dat menselijke beperktheid en onvermogen met de orde van God worden verbonden. Dat geldt ook voor de ervaring van het kwaad. Daar zien we in de eerste generatie dat in de afstand die is genomen van de vroegere biechtpraktijk, distantie wordt uitgedrukt van een godsdienstig-juridische benadering van menselijk schuld die eenzijdig op het vlak van de seksualiteit wordt betrokken. Er is een verschuiving waar te nemen in de vindplaats: menselijke schuld en tekortschieten worden meer op het relationele en sociale vlak betrokken. Dat vraagt om een godsdienstige bezinning binnen concrete situaties, waarbij het besef van Gods ordening tot het openen en veranderen van zulke situaties leidt. In deze teksten blijft de kerk in het geding: het kerkgebouw, de priester en het sacrament van boete en verzoening blijven een rol spelen in de vorming van het persoonlijke geweten.

De teksten van de tweede generatie geven er geen blijk van, dat het menselijke tekortschieten en schuld verbonden worden met de terreinen van seksualiteit en vruchtbaarheid. Ze geven wel van een besef blijk, dat mensen elkaar kwaad kunnen doen en tekort kunnen schieten. De teksten vertonen een spanningsveld tussen enerzijds het geloof dat de mens God aan het licht kan brengen en anderzijds de waarneming dat de mens daar niet toe in staat is. Dat KKK-2 zegt niet met de erfzonde en de duivel uit de voeten te kunnen, niet over het slechte praat, en het vertrouwen uitspreekt dat het slechte weggeduwd kan worden, geeft van dit spanningsveld blijk. Ook in KKO-2 leeft het inzicht dat mensen een donkere kant hebben. In beide teksten leeft het besef dat de mens niet alleen goed is. Beide teksten geven van het vertrouwen blijk dat de mens in het niet goed zijn aanvaard wordt en niet perfect hoeft te zijn en nieuwe kansen krijgt. Beide teksten geven aan, dat het lijden dat door onrecht ontstaat, naar God toe wordt gedacht. Gods ordening wordt 'erbij gedacht'. De gerichtheid op Gods ordening wordt uitgedrukt in de handen die uit de mouwen worden gestoken of naar de hemel worden geheven, of die uitreiken het kruis te helpen dragen. De ordening van God komt in de teksten tot uitdrukking in de keuze voor bewogenheid en betrokkenheid in concrete situaties.

Net als in de eerste generatie spreken ook de teksten van de tweede generatie de hoop uit en het vertrouwen dat de mens op God gericht wordt en dat het goede het laatste woord zal hebben. Anders dan in de teksten van de eerste generatie krijgt dit op en door God gericht worden, in de teksten van de tweede generatie met name vorm in de innerlijke dialoog met God. Het krijgt niet in de kerk, niet via een priester en niet sacramenteel vorm. Termen als biecht(gesprek) en boete(viering) komen in de teksten van de tweede generatie niet voor. De enige kerkelijke tekst van de derde generatie geeft uitdrukkelijk aan dat de kerk niet moet sturen maar moet ondersteunen.

We zien hier dat de individuele godsdienstigheid een spanningsveld vertoont tussen het vertrouwen in het menselijke kunnen enerzijds en het besef van de menselijke beperktheid anderzijds.

Het kenmerkt de teksten van de tweede generatie dat in die spanning de parochie geen rol speelt. Niet alleen het verdwijnen van een sacramentele praktijk van boete en verzoening uit de tekst wijst daarop; ook het verdwijnen van kerkelijk spreken in de wereld, het spreken over de wereld in de kerk en de huiver zich te onderscheiden zijn daar signalen

van. Ook het gegeven dat individuen zich op persoonlijke titel voor maatschappelijke doelen inzetten terwijl de godsdienstige destinatie uit beeld blijft, terwijl de teksten de diaconie niet noemen als taak van de parochie, wijst er op dat de parochie geen rol van betekenis speelt in het spanningsveld van geloof en leven. De individuele godsdienstigheid die geloof wil verbinden met vragen van leven thuis, in relaties en in de wereld dichtbij en veraf, wordt minder in de parochie en meer in de omvattende katholieke traditie gevoed.

5.5.2.2. Onkerkelijkheid

De onkerkelijke teksten geven ook van het inzicht blijkt dat de katholieke traditie en kerk er niet voor zichzelf is en dat deze naar een werkelijkheid moet verwijzen die het eigen bestaan overschrijdt. In deze teksten slaagt de traditie daar niet, of onvoldoende in. De katholieke traditie is irrelevant of schadelijk: zij draagt aan kleinering, onmondigheid, isolement en achterlijkheid bij.

KOO-2 vermeldt dat aan het onkerkelijk worden een langdurig zoeken naar verbinding vooraf is gegaan. Onkerkelijkheid is het gevolg van het mislukt streven naar herkenning en voeding. In de teksten van de derde generatie wordt zo'n streven niet genoemd. In KKO-3 is onkerkelijkheid nastrevenswaardig omdat alle leeftijdsgenoten dat zijn en in KOO-3 is kerkelijk zijn iets dat geen betekenis heeft en geleidelijk aan vervaagt.

In de beide teksten van de derde generatie speelt de katholieke traditie geen rol in de eigen religiositeit wat niet wil zeggen dat hier van blijvende afwijzing sprake is. Het kenmerkt deze teksten dat eventuele participatie of openheid in de toekomst niet in de eerste plaats door eigen vragen wordt bepaald als wel door externe factoren. Beide teksten noemen veranderingen binnen de kerk (meer openheid en beter luisteren) en familiegebonden factoren (ouders, een kerkelijk huwelijk, kerkelijke partner) en KKO-3 noemt een culturele factor: de toename van moskeebezoek.

De teksten geven er in vergelijking met de kerkelijke teksten minder blij van, dat de individuele religiositeit op een positieve manier door de traditie gevormd kan worden. Ze geven er ook minder blij van dat de individuele religiositeit aan deze traditie mee vorm geeft en aan de ontwikkeling ervan bij wil dragen. De traditie komt meer statisch in beeld en minder als een traditie die zich ontwikkelt.

In het verlengde daarvan hebben de drie onkerkelijk teksten een zwaarder accent op kerkelijke macht en machtsmisbruik. Kwaadstichten, dat ook in kerkelijke teksten genoemd wordt als iets dat de kerk aantleeft, is in de onkerkelijke teksten een narratief programma van met name kerken en moskeeën; van institutionele godsdiensten. De onkerkelijke teksten spitsen de afwerende tendensen van de kerkelijke teksten toe. Die afweer wordt in de kerkelijk teksten nog gerelativeerd door positieve voorbeelden van godsdienstigheid. Onkerkelijkheid brengt echter met zich mee dat de negatieve voorbeelden (seksueel misbruik van kinderen) of als negatief ervaren voorbeelden (de paus op de tv) in de media niet door positieve voorbeelden van godsdienstig leven worden aangevuld.

Een ander aspect is, dat de onkerkelijke teksten distantiërende voorbeelden van kerkelijkheid laten zien als bijvoorbeeld de middeleeuwse aflaatpraktijk. Het zijn geen voorbeelden die verhelderen dat het huidige en eigen leven door de kerk belast wordt. Ze worden dan ook niet opgevoerd om de eigen onkerkelijkheid te verklaren. Ze verhelderen veeleer, dat het vanzelf spreekt niet kerkelijk te zijn. Zulke voorbeelden verhelderen hoe groot de distantie is: in de eerste plaats van eigen bestaan ten opzichte van de kerk.

Ze articuleren ook het besef van de immense afstand tussen de kerk en haar eigen roeping. Ze geven aan hoe groot en bijna onmogelijk de kerkelijke taak is om zich te bekeeren. De betrokkenheid bij de kerk drukt zich erin uit de kerk op haar eigen roeping te wijzen.

In elke onkerkelijke tekst gaat het onkerkelijk zijn gepaard aan een heterotopische orde die geen godsdienstige is; het eigen bestaan wordt niet als een bestaan beschouwd dat verbonden is en richting krijgt vanuit een goddelijke werkelijkheid.

Dat betekent ten aanzien van de katholieke traditie, dat eventuele betrokkenheid in de toekomst, niet tot stand komt met het oog op de bemiddeling van een goddelijke realiteit. Het is een weg om de overstijgende werkelijkheid van familie of cultuur present te stellen. KKO-3 en KOO-3 noemen beide de kerkelijke vieringen en de bijdrage vanuit de katholieke kerk aan het stellen van waarden en normen, waarbij KKO-3 meer aan het maatschappelijke leven denkt en KOO-3 de eventuele relevantie van kerkelijk spreken meer betreft op het vlak van seksualiteit.

De onkerkelijke teksten geven de voorkeur aan een religiositeit die niet vertrekt uit of rekent met een godsdienstig perspectief dat van een andere orde is. Een benadering die uit het leven voortkomt en zich daar niet van onderscheidt verdient de voorkeur. In deze teksten wordt in religieus opzicht naar herkenning gezocht: niet uit de bijbel lezen maar praten met iemand die hetzelfde heeft meegemaakt (KOO-3). Van de bijbel wordt het gewone gezien: *“die tien geboden, dat kun je toch eigenlijk zelf ook wel bedenken (KKO-3). Daar heb je geen geloof of kerk voor nodig”*.

Ook in onkerkelijke teksten is van diversiteit in religieus en levensbeschouwelijk vlak sprake.

Het eerste dat opvalt is, dat dit niet naast, maar in plaats van de katholieke godsdienstige traditie komt. KOO-2 vermeldt dat het boeddhisme is gaan aanspreken. KKO-3 ontwikkelt een religiositeit die geen transcendentie omvat en die het beste omschreven zou kunnen worden als de vrijheid en de plicht tot maakbaarheid van het eigen leven. KOO-3 beschrijft een religiositeit met esoterische trekken die zich richt op het ontdekken van en omgaan met de kosmische ordening in het eigen bestaan.

Het tweede is, dat deze ontwikkeling of keuze ingebed is in het katholiek zijn. Katholiek zijn wordt niet godsdienstig opgevat maar betrokken op het overschrijdende, religieuze van het familieleven en de samenleving. Dit onkerkelijke katholiek zijn gaat met een niet-godsdienstige religiositeit gepaard. Dat dit zo is, is verweven met het godsdienstige. De onkerkelijke teksten geven aan godsdienstige vormen en betekenisgeving een immanente betekenis (KKO-3) of een transcendente betekenis die niet godsdienstig is (KOO-3).

Het derde is dat deze religiositeit zich richt op de maakbaarheid van de voltooiing van het bestaan door de mens. De mogelijkheden van de mens om de eigen kwaliteiten te ontwikkelen worden geoptimaliseerd om het eigen leven goed te leiden. In vergelijking met de godsdienstigheid van de kerkelijke teksten, is in de niet-godsdienstige religiositeit het relationele, het transformatieve minder in het geding. In KOO-2 en KOO-3 is de historiciteit van mens, wereld en religie minder in beeld.

Het vierde is dat deze teksten minder dan kerkelijke teksten doen, blijk geven van een brede belangstelling voor de diversiteit in religieus en levensbeschouwelijk vlak. KKO-2 en KKO-3 noemen beide naast hetatholicisme de islam; KKO-3 heeft de openheid niet die KKO-2 wel heeft. De interesse van KOO-2 voor een boeddhistische visie krijgt in

KOO-3 in de esoterie een vervolg maar is daar sterker afwijzend tegenover het godsdienstige katholicisme.

5.5.3. De configuratie van familie en gezin

5.5.3.1. Kerkelijkheid

De kerkelijke teksten komen met elkaar overeen in het opzicht dat de configuratie van familie en gezin utopisch van aard is. Het moet een godsdienstig ideaal openbaren van onderlinge betrokkenheid en op elkaar gericht zijn van de diverse leden. Het leven in de context van huwelijk, gezin en familie heeft een godsdienstig karakter, is vindplaats van godsdienstigheid.

Dat is in de eerste plaats zo in de gerichtheid van de diverse generaties op elkaar; in narratieve programma's van opvoeden, zorgen en beschermen. Daarbij is in kerkelijke teksten de familie niet perfect. Er wordt naar een ideaal gestreefd waarvan de principiële onhaalbaarheid wordt onderkend.

Een ander wezenlijk aspect van het gezichtspunt van kerkelijke teksten is, dat familie en gezin extern zijn georiënteerd. Ze geven mee vorm aan het leven van kerk en wereld en de opvoeding van kinderen is erop gericht dat zij bij kunnen dragen aan de ontwikkeling van de context. De teksten van de oudste generatie die de nadruk leggen op het invoegende en corrigerende in de opvoeding, en de teksten van de tweede generatie met de grotere aandacht voor de ontplooiing van de kwaliteiten van binnen uit, delen deze externe gerichtheid. Ook KKK-3 denkt over gezin en opvoeding in termen van een externe gerichtheid.

5.5.3.2. Onkerkelijkheid

Deze oriëntatie heeft ook KOO-2. Hoewel daar de gerichtheid op het deel hebben aan en bijdragen aan het kerkelijk leven vervalt, blijft de opvoeding georiënteerd op de opbouwende participatie aan de maatschappij.

In KKO-3 en KOO-3 verdwijnt de externe oriëntatie. Van familie en gezin komt met name het grote belang ter sprake als veilige haven. Hun betekenis in het kwalificeren tot het bijdragen aan de wereld buiten die van familie en gezin komt niet meer in beeld. De leden van gezin en familie zijn voornamelijk geïnteresseerd in het welzijn van de eigen leden.

Meer dan in de kerkelijk teksten, zijn familie en gezin in onkerkelijke teksten in die interne oriëntatie ideaal. Ze voldoen aan hogere verwachtingen op dat vlak. Het ideaal van harmonieuze betrokkenheid en gemeenschapszin is reeds in hoge mate gerealiseerd. KOO-2 benadrukt de saamhorigheid tussen de leden van het gezin en de familie uit de diverse generaties, KKO-3 brengt de familie als overstijgende context waar het individu altijd op terug kan vallen in beeld en KOO-3 spitst de aanwezigheid, beschikbaarheid en hulpbereidheid van de familie toe door deze eeuwige en transcendente trekken te geven.

Onenigheid in de familie komt in het gezichtspunt van onkerkelijke teksten alleen in beeld rondom het katholieke geloof. In KOO-2 leidt het kerkelijk zijn van de ouders tot ontheemding bij de kinderen en verdeeldheid tussen ouders en kinderen. Ook in KKO-3 is kerkelijkheid het enige strijdpunt in het gezin en de familie en in KOO-3 leidt de kerkelijkheid van de grootouders tot onderscheid tussen de oudste generatie en de andere generaties. Omdat deze teksten ernaar neigen om de kerkelijke familieleden in beeld te brengen als slachtoffers van een 'papepelkatholicisme' dat mensen tot kerkelijkheid

dwingt, lijkt het kerkelijk zijn van de familieleden hen in zekere zin te worden 'aangedaan'. Dat het kerkelijk zijn een gekozen karakter heeft komt niet zo voor het voetlicht. Daarmee lijkt kerkelijk zijn iets te zijn dat niet echt, van binnen uit bij deze familieleden hoort. De kerk wordt daarmee een actor die verdeeldheid in de familie zaait waar harmonie en saamhorigheid vanzelf spraken: een actor waartegen bescherming nodig is. Het besef dat het leven binnen familie en gezin tegen de kerk beschermd moeten worden leeft ook in kerkelijke teksten. Het tekent zich af in de afweer van monologisch en leerstellig kerkelijk spreken over lichamelijke, seksualiteit en vruchtbaarheid in teksten van de eerste generatie. In de teksten van de tweede generatie komen parochiële taken in beeld als een factor die het gezinsleven belast. In KKK-3 is elke kerkelijke uitspraak of verwachtingspatroon een optie waar het individu een dialogische verhouding mee zoekt. Het open staan voor kerkelijk monologisch spreken is geen optie. De beslistheid waarmee dat wordt gearticuleerd wijst op een besef dat de kerk dreigende trekken kan hebben.

Laatste aandachtspunt is dat in kerkelijke en in onkerkelijke teksten het gewicht van het gezin groeit omdat dit de enige plaats is die in beeld komt met aandacht voor vragen van geloof en levensbeschouwing. Kerkelijkheid, levensbeschouwing en esoterie komen in het gezin ter sprake en niet tevens op een andere plaats. Daarnaast wijst elke tekst erop dat het kerkelijke gezin een eiland is en dat binnen het gezin van religieuze individualisering sprake is. De betekenis van andere contexten die tot kerkelijkheid leiden neemt af en het gewicht van de familie stijgt daarmee. Binnen de godsdienstige opvoeding wordt op de ervaring met het katholieke geloof teruggevallen, die in de eigen opvoeding is meegegeven. In de KKK familie vormt de familiale context een bron waar in elke generatie zinvol een beroep op kan worden gedaan. In KKO is dat in mindere mate het geval; met name op het punt van de reflectie op de betekenis van het gelovig zijn in het leven, de individuele verwoording ervan en het gesprek erover met kinderen. In KOO reikt de kerkelijkheid van het huiselijke leven en de eigen opvoeding, op het dopen van de kinderen na, geen navolgenswaardige voorbeelden aan.

De verschillen in 'bruikbaarheid' van de gekregen opvoeding laat de overeenkomst onverlet dat de familie de enige context is. Het gewicht van positieve maar ook van negatieve ervaringen stijgt omdat er geen andere contexten zijn die aanvullende voorbeelden aanreiken.

5.5.4. De configuratie van de wereld

5.5.4.1. Kerkelijkheid

De kerkelijke teksten komen met elkaar overeen in het besef dat de wereld tot Gods orde behoort en de werkelijkheid van God moet openbaren. De goddelijke tijd en ruimte heeft een historisch karakter. De wereld moet humaniseren (KKK), ziet naar verlossing en de realisatie van het Rijk Gods uit (KKO) of moet via kerkelijke bemiddeling worden geordend (KOO). Die goddelijke bestemming is in elke tekst niet maakbaar en altijd van een komende en te ontvangen orde.

Er zijn accentverschillen in hoe dat gedacht wordt. Het goddelijke wordt soms voorgesteld als een bestemming die vanuit een transcendente dimensie toekomt en ontvangen wordt. In andere teksten overheerst het besef dat het van binnen uit aan het licht moet komen; gevonden en mee ontwikkeld moet worden. Ook verschillen de kerkelijke teksten over de vraag of het bij inzet in de wereld wenselijk is om dit op een manier te

doen die als godsdienstig herkenbaar is of dat het impliciet houden van de godsdienstige destinatie de voorkeur verdient. Een ander verschilpunt is of een kerkelijk-institutionele inzet een meerwaarde heeft naast de individuele inzet. Deze verschillen nemen de overeenkomst niet weg van de betrokkenheid bij de wereld en de gerichtheid op transformatie van de wereld.

Het geraakt worden door het onvolmaakte in de wereld leidt in de teksten tot een godsdienstige betrokkenheid. Binnen en tussen de kerkelijke teksten is een perspectiefwisseling waar te nemen waarbij de dienstbaarheid aan de wereld in de plaats komt van het leiden of beheersen van de wereld en een leidende rol plaats maakt voor een volgende en een sprekende voor een handelende. Dit volgende en helpende karakter van de godsdienstigheid brengt met zich mee dat het kritische en onderscheidende van de rol van godsdienst en kerk op de achtergrond komt. Het kritische kerkelijke spreken over en tegen de wereld maakt plaats voor helpend en ondersteunend handelen en voor een spreken dat zich in meer algemene termen kritisch uitlaat. Materialisme, individualisme, eenzaamheid en intolerantie zijn de kwalen waar de wereld dichtbij onder gebukt gaat, terwijl armoede en oorlog en aids het beeld van de wereld veraf domineren. Het godsdienstig zijn leidt in de teksten tot een soort van mentale weerbaarheid tegen de kwalen van het Westen en tot betrokkenheid bij de problemen verder weg.

Kerkelijke teksten delen het besef dat de wereld 'van God' is, moet veranderen en transformeren. Ze delen ook het besef dat de ander, ook de vreemde een naaste is en dat diens kwetsbaarheid tot betrokkenheid uitnodigt.

5.5.4.2. Onkerkelijkheid

KOO-2 deelt de cultuurkritische oriëntatie dat juist het kleine, het kwetsbare en dat wat in de ogen van de wereld van weinig waarde is, een eigen intrinsieke waardigheid heeft, die voor het oppervlakkige oog onzichtbaar is. Anders dan de kerkelijke teksten komt interesse daarvoor niet voort uit het besef daartoe geroepen te zijn. Anders ook dan in de kerkelijke teksten lijdt de wereld in KOO-2 geen gebrek aan voedsel, vrede of relatie maar aan gebrek aan inzicht. De wereld hoeft niet te veranderen; mensen moeten veranderen en tot meer en verdiept inzicht komen.

KOO-3 deelt met de kerkelijke teksten het besef dat de wereld levensbedreigende kanten heeft. Hier verdwijnt het utopische van de wereld uit beeld. Het leven in de wereld is een leerschool voor het vinden van een levensweg die zich op een evenwichtige wijze tot de kosmische ordening verhoudt. Het mens zijn realiseert zich als een proces van vallen en opstaan van individuen die er niet op gericht zijn elkaar te raken. Als mensen op elkaar gericht zijn wordt dat als weldadig ervaren. Het geeft grote vreugde. Dat dit gebeurt komt als uitzonderlijk in beeld. Contacten zijn functioneel en vervreemdend. Mens zijn heeft meer de kleur van het maken en vinden, dan van het krijgen en worden. Het is minder relationeel en transformatief van aard. Dat geldt ook voor de wijze waarop de tekst de wereld in beeld brengt; het gaat niet om verbondenheid en transformatie maar om het loslaten van de wereld. Met de andere teksten van de derde generatie deelt KOO-3 de waarneming dat de wereld een diversiteit omvat die als beschikbaar wordt ervaren. Het is aan KOO-3 eigen dat de wereld dreigende trekken heeft; van vervreemding, van oorlogen en van aids. Deze tekst tendeeert naar het streven, met de mogelijkheden van de wereld zo om te gaan, dat deze achter zich kan worden gelaten. Dat elk individu voor de opgave staat om uit het aanbod een eigen biografie te kiezen is een besef dat ook KOO-3 heeft. Ook in deze tekst tekent zich een wereld en mensbeeld af van maakbaarheid. An-

ders dan in KOO-3 waar het vervreemdende en het gebrokene van de wereld wordt onderkend en de wereld voornamelijk een bekwamende functie heeft in de voltooiing van het eigen inzicht, heeft de wereld in KKO-3 wel utopische trekken. In de wereld moet naar leefbaarheid en gemeenschapsvorming worden gestreefd. KKO-3 komt met KOO-3 overeen in de nadruk op de maakbaarheid, de realiseerbaarheid en het gerealiseerde van het streven. In de wereld van KKO-3 is het goed toeven; zij vertoont ideale trekken. Het onvolkomene komt ook hier vanuit het gezichtspunt van oplosbaarheid en vermijdbaarheid in beeld. Ook hier is het de mens die moet veranderen, in de eigen kwaliteiten moet geloven dat het leven ideaal kan worden gemaakt. Ook hier komt het veranderen van de wereld niet in beeld. Niet omdat het niet nodig is (KOO-3) maar omdat het niet meer nodig is.

KKK-3 deelt met de andere teksten van de derde generatie de aandacht voor het organiseren van ervaringen en belevenissen die een kick geven en die de eigen mogelijkheden ontwikkelen en overschrijden. KKK-3 verschilt van de twee andere teksten in het opzicht dat hier meer van relatie sprake is. In het ervaren van kicks, in het overschrijden van de eigen mogelijkheden raken de levens van mensen elkaar. Ze veranderen onder invloed van elkaar en dit geldt als positief. Het gaat om een ontwikkeling in vertrouwen en toevertrouwen en niet zozeer als de ontwikkeling van het vermogen tot zelfredzaamheid waarbij mensen vreemd blijven aan elkaar.

Een laatste punt is dat kerkelijke en onkerkelijke teksten kritisch zijn ten aanzien van de kerkelijke inzet in de wereld. Terwijl kerkelijke teksten het besef uitspreken dat godsdienstigheid ook een probleemoplossend karakter kan hebben, tenderen onkerkelijke teksten ernaar de institutionele godsdiensten bij uitstek als probleemveroorzaker te zien.

5.5.5. De configuratie van de natuur

5.5.5.1. Kerkelijkheid

In de kerkelijke teksten vertoont de natuur een utopisch en paratopisch karakter; de schepping openbaart de scheppende God en bekwaamt tot de erkenning van de goddelijke destinatie. Het eindige leven mondt uit in het nieuwe begin, werken in de natuur deelt in het scheppingswerk door jong leven te behoeden. Het verwijst naar het leven van de hemelse gemeenschap, de natuur geeft rust, doet eenheid en harmonie ervaren, leidt tot bezinning en tot het viëren van leven en samenleven, het is een context die tot het overschrijden van grenzen uitnodigt of tot het ervaren deel van dit geheel uit te maken. Ook in het overweldigende en huiveringwekkende verwijst de natuur naar God. De teksten komen met elkaar overeen in het besef dat de natuur een gave van God is die ook in haar imperfectie de voltooiing en redding door God openbaart. De menselijke narratieve programma's van verwondering gaan met dankbaarheid gepaard en met het besef deel te zijn van de geschapen orde. Naast het besef dat de mens deel is van de geschapen natuur, delen de kerkelijke teksten het inzicht dat de mens daar een eigen positie in heeft. Soms is het eigene van de mens gelegen in het menselijke vermogen om deel te hebben aan Gods voortgaande scheppingswerk. Soms hangt het eigene van de mens samen met het vermogen tot inzicht in het God-openbarende van de natuur. Beide accenten komen met elkaar overeen in het opzicht dat de mens zich als schepsel van het andere geschapene onderscheidt. De kerkelijke teksten delen het besef dat de mens als schepsel van andere schepselen te onderscheiden is en er in zekere zin boven verheven is: in het vermogen mee te scheppen, dienstbaar te beheren en lof te prijzen.

5.5.5.2. Onkerkelijkheid

In KOO-2 is de natuurlijke orde meer perfect. Natuurrampen en andere signalen die op imperfectie en beperktheid en disharmonie van de natuur wijzen komen in de tekst niet voor. De natuur is een harmonische en vredige orde die de mens omgeeft en waar de mens tot zichzelf komt en ook in zichzelf harmonie ontdekt. De verwondering daarover gaat anders dan in de kerkelijke teksten niet vergezeld van dankbaarheid.

In KKO-3 speelt de natuur een kleine rol en wel als context van goede onderlinge relaties. In KOO-3 verschijnt de natuur als een overweldigende en veelzijdige context die er zomaar is: beschikbaar. Natuur en mens zijn met elkaar verweven en doordrongen van een kosmische energie: ook planten hebben een eigen verborgen ervaringswereld. De kosmische energie kan de mens bij uitstek ervaren in de natuur. Het menselijk leven komt eruit voort en moet zich erop afstemmen. Het zich in de natuur begeven heeft dan ook het karakter van een thuiskomen en van terugkeer.

De natuur heeft bedreigende kanten maar wordt ook bedreigd, met name door menselijk toedoen. De natuur die leven geeft deelt in de kwetsbaarheid die ook het menselijk leven aantleeft. De leven gevende natuur is voor het voortbestaan van de mens afhankelijk. De tekst geeft aan dat de mens hierdoor overvraagd wordt; de mens roept door de wanordelijke omgang met de natuur het oordeel van toekomstloosheid en dood over zich af. Anders dan in de kerkelijke teksten voltrekt het oordeel zich van binnenuit, door menselijke destinatie. Het oordeel brengt geen heil, geen nieuw leven of redding maar de dood. De dreiging is reëel dat in de natuur uiteindelijk het onheil niet te keren zal zijn. KOO-3 is minder positief over de menselijke omgang met de natuur. De mens die in KOO-2 narratieve programma's van mee-scheppen en beheren heeft, heeft in KOO-3 narratieve programma's van destructie en het streven naar behoud. Anders dan in KOO-2 waar menselijke destructie of falen in dit opzicht amper in beeld is, geeft KOO-3 veel minder blijk van vertrouwen in de mens.

In de KKK familie speelt de natuur in de tekst van elke generatie een rol waarbij het accent verschuift van het openbaren van het goddelijke naar het openbaren en kwalificeren tot het ervaren van het goddelijke in mensen, waarbij de natuur meer het karakter van een context krijgt.

In de KKO familie speelt de natuur met name in KKO-2 een grote rol, zowel in utopisch alsook in paratopisch opzicht. Dat gaat in deze tekst gepaard met een godsdienstigheid die minder met de plaatselijke parochie verweven is; de natuur wordt een vindplaats van godsdienstigheid die de parochie deels vervangt. In KKO-3 speelt de natuur een geringe rol; hier vormt de wereld vinplaats van religiositeit.

In de KOO familie is de natuur in elke generatie een belangrijke vindplaats van de heterotopische orde, zowel in utopisch alsook in paratopisch opzicht. De ook belangrijke plaats van de configuratie van de katholieke traditie en kerk in KOO-1, valt weg in KOO-2 en KOO-3. De natuur wordt relatief belangrijker als vindplaats van religiositeit; het deelt deze positie met minder configuraties. In de zorg om het behoud van de natuur geeft KOO-3 een eigen spits aan het grote gewicht dat deze configuratie in de hele familie heeft. In deze eigen toespitsing geeft het uitdrukking aan een besef waar ook KOO-2 blijk van geeft; een besef dat de mens deel uitmaakt van de natuur zonder er centraal in te staan. Anders dan in KOO-1 waar de mens zich van de andere schepsels onderscheidt in het vermogen tot inzicht dat de natuur God openbaart, onderscheidt de mens zich in de

onkerkelijke teksten van deze familie minder van de natuur. De mens maakt er in KOO-2 en KOO-3 meer deel van uit. In KOO-3 is de zorg om het behoud van de natuur wel een narratief programma dat alleen de mens heeft. In die zorg om het behoud ervan onderscheidt het zich van kerkelijke teksten. In de grote twijfel over het menselijke vermogen om zo'n narratief programma van zorg en verantwoorde omgang te realiseren onderscheidt KOO-3 zich minder van de natuur.

In de onkerkelijke teksten wordt de natuur niet vanuit een godsdienstig perspectief waargenomen. Het is de plaats van openbaring en bekwaming van een heterotopische orde die niet naar God verwijst.

5.5.6. De organisatie van de lichamelijkeheid

5.5.6.1. Kerkelijkheid

Kerkelijke teksten komen in hun prosodie overeen in hun ingetogenheid en moeite om over God te spreken, in de woorden die ze wel hebben om over de kerk te spreken en in hun vanzelfsprekende en terloopse aanroepen van God. In de teksten is God een actor in een gebeuren. De verwoording van wat geloofd wordt weegt in elke tekst minder zwaar dan de ervaring dat God gebeurt; handen en voeten krijgt. Verwoording is alleen positief van betekenis als het met handelen en houdingen gepaard gaat die daarmee in overeenstemming zijn. Alle kerkelijke teksten wijzen het verbale dat verdrukt en vastlegt af, zoals ze ook het verbale afwijzen dat geen handen en voeten krijgt. Dat het geloof vlees wordt; handen en voeten krijgt is belangrijker dan dat het verwoord wordt.

Met betrekking tot de thymische dimensie delen de kerkelijke teksten het besef dat het lichamelijke vindplaats is van relatie met God en mensen. Lichamelijke broosheid vraagt om eerbiediging en lichamelijke schending om protest. Ze delen het gezichtspunt dat God het lichaam tot voltooiing brengt en dat mensen deze bestemming in hun lichamelijkeheid mee aan het licht brengen door de handen en de voeten van God te zijn, elkaar te helpen het kruis te dragen. In de lijdende mens tekent zich de goddelijke bestemming van opstanding, redding en voltooiing af. KKK-3 onderscheidt zich van de andere kerkelijke teksten in het scheppen van situaties die vervolgens om lichamelijke 'redding' vragen. Deze tekst komt met de andere kerkelijke teksten overeen in het besef dat de redding van het lichaam een relationeel gebeuren is. In het gaan vertrouwen en toevertrouwen is de ander in wie de Ander wordt vermoed in het geding.

Op het vlak van het ritueel wijzen kerkelijke teksten op een afname van het godsdienstige ritueel in de publieke ruimte; een afname die door massale jongerenbijeenkomsten en de presentie van het kerkelijke ritueel in de media enigszins wordt gerelativeerd.

In de kerk is van vermindering van rituelen sprake, waarbij veranderde verhoudingen binnen de geloofsgemeenschap een rituele vertaling krijgen: dat de geloofsgemeenschap wordt opgebouwd door zelfstandiger en mondiger individuen die het gemeenschappelijke geloof zoeken en vieren in een God die het leven oplicht en opheft uit het alledaagse. Daarnaast zien we een verschuiving in de verhouding tussen het discursieve en het presentatieve. Elke generatie legt een eigen zwaartepunt dat tevens een reactie vormt op de rituele vormgeving van de eerdere generatie.

De teksten wijzen uit dat de huiselijke context vindplaats blijft van godsdienstige rituelen. Deze verminderen echter in aantal: voor de veelheid aan beelden en het huisaltaar

komen een of twee beelden in de plaats. Rituelen als het zegenen van het brood verdwijnen; bij het eten wordt alleen nog gebeden. De rituelen die overblijven krijgen een gekozen karakter en stijgen in gewicht voor degenen die deze keuze maken. Deelname aan het huiselijke godsdienstige ritueel spreekt niet meer vanzelf. Daarnaast vermindert hun herkenbaarheid als godsdienstig ritueel: dat het werken in de tuin daar trekken van heeft wordt bijvoorbeeld thuis niet geëxpliciteerd.

Huiselijke rituelen zijn verweven met het de katholieke en kerkelijke traditie maar behouden in vergelijking met het kerkelijke ritueel meer een presentatief karakter. Dat er wordt gebeden, kaarsen worden aangestoken of gevast, wordt thuis wel besproken maar niet bij herhaling. Het wordt gewoon gedaan. In vergelijking met het kerkelijke ritueel heeft het huiselijke godsdienstige ritueel meer een overschrijdend karakter; het verbindt de godsdienstigheid van het individu of het gezin met de wereld en met de katholieke traditie en kerk. Terwijl het huiselijke *gesprek* over geloof zich lijkt te centreren rondom de kerk en de eigen vragen naar zingeving, leidt het huiselijke godsdienstige *ritueel* tot de overschrijding van het individuele leven, van het leven als gezin en van de kerk.

In de kerkelijke teksten komen ook praktijken met een ritueel karakter in beeld die het leven van familie en gezin vieren: stamboomonderzoek, familiefeesten, het zondagse borreltje. Ook in de natuur, bij kampvuren of het gemeenschappelijke sporten wordt het deel hebben aan een overstijgende werkelijkheid gevierd. Meer dan in het kerkelijke ritueel, hebben deze praktijken een presentatief en lichamelijk karakter. Het godsdienstige karakter blijft hierbij impliciet. De ervaring van verbondenheid met de gemeenschap van familie en gezin of met vrienden is in elke tekst een ervaring van het goddelijke. Kerk en wereld blijven echter in deze praktijken, in vergelijking met de expliciete godsdienstige rituelen, buiten beeld. Zij zijn meer dan de expliciete godsdienstige, op de persoonlijke levenssfeer betrokken.

5.5.6.2. Onkerkelijkheid

Onkerkelijke teksten komen in hun prosodie overeen in het spanningveld tussen vormgeving van inhoud en vormgeving van expressie als het gaat om de katholieke traditie en kerk. Op het vlak van de vormgeving van de inhoud komt deze configuratie als betekenisloos naar voren. De vormgeving van de expressie is daarmee in strijd; de verstikte, verdrietige, verontwaardigde en boze manier van spreken wijst erop dat deze traditie is blijven raken.

De thymische dimensie van KOO-2 brengt lichamelijke beperktheid minder ter sprake en als het ter sprake komt gebeurt dat vanuit het gezichtspunt dat de weg naar binnen, de geestelijke weg, tot inzicht en harmonie leidt. Het lichamelijke geeft uitdrukking aan de innerlijke gesteldheid en moet serieus worden genomen als weg die inzicht geeft in een meer harmonische verhouding tot de omgeving. Ook KOO-3 heeft het besef dat het lichamelijke uitdrukking geeft aan het innerlijke. Hier komt echter de menselijke lichamelijke broosheid meer in beeld. De mens moet in KOO-3 door een verstandige levenswijze en positief denken, lichamelijke heelheid realiseren. De opgave is om het lichamelijke door het geestelijke te overwinnen, op te heffen. Anders dan in KOO-1, waar ook van verheffing en verlichting van het lichamelijke sprake is, moet dit in KOO-3 door de mens zelf worden gerealiseerd. Redding of voltooiing komt tot stand dank zij het menselijke inzicht. De reikwijdte van het menselijke vermogen, wordt ook niet blijvend door

de dood begrensd. De menselijke lichamelijke beperktheid is alleen zinvol als opgave om het heel te denken: in de overschrijding.

Ook KKO-3 heeft een sterk besef van de maakbaarheid van het lichaam, en ook hier spelen narratieve programma's van gezond leven en sporten een grote rol, waarbij ook hier lichamelijke grenzen vooral positief van betekenis zijn als deze grenzen overschreden worden.

De onkerkelijke teksten komen in twee opzichten met elkaar overeen. Het eerste is dat het lichaam niet ter sprake komt als geraakt en benaderd door anderen. Lichamelijke pijn komt niet in beeld als iets dat door anderen wordt veroorzaakt of door anderen verholpen kan worden. Het lichaam komt niet als relationeel in beeld. Lichamelijke signalen van ongemak, onrust of pijn wijzen niet naar disharmonie met anderen maar naar disharmonie in het eigen innerlijk. Elk lichaam beweegt zich langs de lijnen van narratieve programma's van zelfrealisatie, waarbij de lichamen zich naast elkaar bewegen, zonder zich naar elkaar toe te bewegen en erop gericht te zijn elkaar te raken. Het tweede is dat in de onkerkelijke teksten, het lichamelijke vanuit het gezichtspunt van zelfredzame maakbaarheid wordt gezien.

De onkerkelijke teksten laten in ritueel opzicht zien dat godsdienstige rituelen van betekenis kunnen blijven terwijl een godsdienstige verwijzing ontbreekt. Kerkbezoek is op het vieren en bevestigen van de gemeenschap van de familie of de cultuur gericht. Deze configuraties worden in het ritueel van onkerkelijke teksten niet meer door een godsdienstige werkelijkheid gerelateerd en gerelativeerd. Ze gaan naar zichzelf verwijzen en trekken van heiligheid vertonen.

Daarnaast wijzen de onkerkelijke teksten uit dat er rituelen ontstaan die qua vormgeving overeenkomst vertonen met godsdienstige rituelen: geestelijke begeleiding, bedevaart, gebed en liturgie. Anders dan hun godsdienstige tegenhangers verwijzen esoterische rituelen, het reizen naar een kibboets, het rugzaktoerisme, het te hulp roepen van voorouders of de rockconcerten en de muziektfestivals niet naar een overschrijdende werkelijkheid met een godsdienstig karakter. De andere werkelijkheid die wordt gevierd of aangeropen, roept daar niet toe op. Het gaat om praktijken met een menselijke destinatie. De beweging van binnen uit staat centraal. De heterotopische orde waartoe het individu zich verhoudt, destineert niet tot het vermogen om te kunnen gaan met alteriteit en correctie. Transformatie van mens en wereld zijn niet in beeld. Deze rituelen betrekken het individu meer dan de godsdienstige rituelen van de kerkelijke teksten doen, op het persoonlijke leven en het leven in de gemeenschap van gezin en familie, zonder deze te relateren en te relativiseren. Het ideaal van het zelfredzame en autonome bestaan gaat net als de ideale familie en de vrije cultuur trekken van heiligheid vertonen: ze krijgen een ultiem en onbevraagbaar karakter.

5.6. Besluit

In dit hoofdstuk heb ik aangegeven hoe de individuele religiositeit verweven is met bovenindividuele vertogen van familie, generatie en kerkelijkheid. In het volgende hoofdstuk ga ik daar nader op in. Ik kom er langs de weg van de evaluatie van de onderzoeksmethoden tot hypothesevorming over de invloed van de factoren van familie, generatie en kerkelijkheid op de individuele religiositeit.

6. METHODOLOGISCHE CONCLUSIES EN HYPOTHESE-VORMING OVER RELIGIOSITEIT

6.1. Inleiding

Op grond van de analyse van het empirische materiaal zijn een aantal hypothesen te formuleren over de ontwikkeling van de religiositeit. Dat doe ik in dit hoofdstuk, en wel aan de hand van een evaluatie van de door mij gevolgde onderzoeksweg.

Ik heb voor een kwalitatief- exploratieve onderzoeksweg gekozen. Op grond van inzichten uit eerdere studies mag worden verondersteld dat de individuele religiositeit op een vijftal manieren samenhangt met bovenindividuele factoren.⁶⁸² De eerste en belangrijkste samenhang die verondersteld wordt, is die tussen individu en familie. Met name de ouders gelden als van doorslaggevende betekenis in de ontwikkeling van de religiositeit van kinderen. Daarnaast wordt in meer of mindere mate de invloed onderkend van kerkelijke betrokkenheid, van het deel uitmaken van een bepaalde generatie, van sociale laag en van gender. De invloed van drie van deze vijf factoren heb ik nader onderzocht: die van de familie, die van de generatie en die van de kerkelijkheid. Of en hoe gender en sociale laag van invloed zijn is buiten de vraagstelling gebleven.

Ik heb een onderzoeksgroep geformeerd die het mogelijk maakt na te gaan hoe de individuele religiositeit verweven is met de familie, met generatie en met kerkelijkheid. In dit onderzoek heb ik een aantal biografische interviews afgenomen met respondenten uit drie generaties van drie categorieën van rooms-katholieke families. De families verschillen van elkaar in de mate van kerkelijke betrokkenheid.⁶⁸³ Uit elke categorie zijn de interviewteksten van een bepaalde familie nader bestudeerd en wel met behulp van de semiotische analyse. Het gaat om gevalstudies. De gevalstudie heeft een aantal functies waarvan er in mijn onderzoek drie aan de orde zijn.⁶⁸⁴ De eerste daarvan is de exploratieve functie. Als een gevalstudie een exploratieve inzet heeft, worden via de gevalstudie al bestaande inzichten aangevuld, verfijnd en gecorrigeerd. Deze functie heeft baat bij bijzondere, gevarieerde en in dat opzicht afwijkende gevallen. Een tweede functie is dat met behulp van het concrete geval, reeds bestaande theoretische kennis van een ‘binnenkant’ wordt voorzien: de subjectiviteit ervan komt aan het licht. Met behulp van de gevalstudie worden inzichten van meer algemene aard geïllustreerd en uitgebreid. Dit vraagt om gevallen die meer algemeen-typisch zijn. De derde functie van de gevalstudie die in dit onderzoek een rol speelt, is die van de procesbeschrijving. Bij deze functie gaat het erom dat de gevalstudie zicht geeft op het sociale en het procesmatige van het afzonderlijke en individuele geval. In mijn onderzoek heb ik in de door pastoraal werkenden bemiddelde werving van families, gestreefd naar gevallen met een algemeen-typisch karakter. Bij de selectie van de nader te onderzoeken families heb ik naar een zo breed mogelijke variëteit gestreefd binnen dit algemeen-typische. De procesmatige functie heb ik vormgegeven door van elke familie drie generaties te onderzoeken en door de teksten te categoriseren naar familie, generatie en kerkelijkheid. Door gevallen te situeren heb ik

⁶⁸² Zie 1.4.1.

⁶⁸³ Zie 3.3.1 en 3.3.2 voor de verantwoording van de samenstelling van de onderzoeksgroep en de werving ervan.

⁶⁸⁴ Zie 3.3.4 waar op de betrouwbaarheid en de validiteit van de bevindingen wordt ingegaan.

het gesitueerde karakter van die gevallen in beeld willen krijgen. Het onderzoek van gevallen kan zo bijdragen aan zicht op de procesmatige karakter van de religiositeit en met name op de verwevenheid van de individuele religiositeit met familie, met generatie en met kerkelijkheid. In dit onderzoek hanteer ik een sociale en dialogische opvatting van externe validiteit.⁶⁸⁵ Daarmee bedoel ik, dat ik de inzichten over de ontwikkeling van religiositeit binnen de familiale context, die op basis van het kleine aantal gevalstudies tot stand zijn gekomen, als een leeshypothese presenteer. Die breng ik in dialoog met al bestaande inzichten en opvattingen hieromtrent. De validiteit van mijn hypothesen is onderwerp van discussie met gekwalificeerde anderen. Voor die discussie zal ik in het laatste hoofdstuk een eerste aanzet doen.

Alvorens de hypothesen in gesprek te brengen dienen ze nader te worden toegespitst. Dat gebeurt in dit hoofdstuk. Ik doe dat aan de hand van de evaluatie van de door mij gevolgde onderzoeksweg. Daarbij ga ik eerst in op de methode van dataverwerving (paragraaf 6.2). Dan bespreek ik de onderzoeksgroep (paragraaf 6.3) en tot slot ga ik in op de methode van data-analyse, de greimassiaanse semiotiek (paragraaf 6.4).

Dit hoofdstuk reikt een aantal conclusies en aanbevelingen aan op het methodologische vlak. Daarnaast komt in dit hoofdstuk de vorming van de hypothesen tot stand over de binding van de individuele religiositeit aan familie, generatie en (on)kerkelijkheid (paragraaf 6.5). De hypothesevorming ontwikkelt zich gaandeweg de evaluatie van de methode en wordt geformuleerd op het moment dat de methodische evaluatie daar aanleiding toe geeft. De hypothesevorming maakt dus onderdeel uit van en krijgt een plaats binnen de evaluatie van de onderzoeksweg. De bespreking van de hier gevormde hypothesen in relatie tot ander onderzoek vindt, zoals gezegd, in hoofdstuk 7 plaats.

6.2. Het biografisch interview: subjectiviteit en intersubjectiviteit

Het biografische interview heeft een aantal kenmerken die elk een rol hebben gespeeld in de keuze voor en de omgang met deze methode van dataverwerving.⁶⁸⁶ In deze evaluatie wil ik ingaan op de kenmerken van de subjectiviteit en de intersubjectiviteit. Het biografische interview geeft zicht op de subjectieve beleving van leven en opvoeden en op de rol van de religie daarbinnen. Het geeft ook zicht op bovenindividuele vertogen waar de subjectieve betekenisgeving zich toe verhoudt.⁶⁸⁷ Met betrekking tot de subjectiviteit en de intersubjectiviteit wil ik hier twee zaken noemen.

Het eerste is dat het serieus nemen van de subjectiviteit van de tekst met het besef gepaard gaat, dat tekst en werkelijkheid niet samenvallen. Zoals eerder gesteld, vormt het biografische interview een goede weg om de subjectieve betekenisgeving op het spoor te komen. Deze subjectiviteit is niet zozeer een probleem dat het achterhalen bemoeilijkt van iets dat *eigenlijk* gezocht wordt; de subjectieve betekenisgeving *is* datgene waarnaar gezocht wordt.⁶⁸⁸ Dat respondenten sociaal wenselijke antwoorden geven, dat het niet mogelijk is om naar het verleden te kijken zonder hedendaagse bril, dat in retrospectieve interviews het weglateffect een rol speelt, dat het vertellen over het eigen leven wordt gekleurd door de neiging achteraf er eenheid en consistentie in aan te brengen, ... het zijn

⁶⁸⁵ Zie 3.3.4.3.

⁶⁸⁶ Zie 3.2.1.

⁶⁸⁷ Nijhof (2000) pag. 17, 27, 47, 54-55, 59, 69.

⁶⁸⁸ Zie 3.2.1.1.

allemaal kwesties die een probleem zijn als ernaar wordt gestreefd een zo waarheidsgetrouw mogelijk zicht te krijgen op een eerdere werkelijkheid van leven en opvoeden. Daar heb ik niet naar gestreefd. De werkelijkheid van leven en opvoeden waar de respondenten over vertellen is namelijk onherroepelijk vervlogen en kan niet in het biografische interview herhaald worden. In plaats van herhaald te worden in zo'n interview, wordt het verleden binnen het heden present gesteld en wel vanuit een hedendaagse bril. Het verleden ontstaat in zekere zin tijdens het vertelproces. Het besef van de onherhaalbaarheid van het verleden maakt dat onderzoek mogelijk, denkbaar en zinvol wordt naar de specifieke wijze waarop het verleden present wordt gesteld: de subjectiviteit. Het is van belang daarbij te beklemtonen, dat de werkelijkheid die de teksten schetsen, niet samenvalt met de werkelijkheid van leven en opvoeden; in de teksten zijn daar enunciatieve sporen van waar te nemen. Ik zal dat illustreren met behulp van twee teksten die zich op een geheel verschillende wijze over het menselijk leven uitlaten. In de ene tekst komt vooral de autonomie, de zelfbeschikking en de maakbaarheid van het menselijk leven als belangrijk naar voren. Het relationele, het ontvankelijke en het kwetsbare lijken er minder toe te doen. Het van een ander afhankelijk zijn wordt vermeden en het met iemand rekening willen houden, of het op anderen gericht zijn, wordt verontschuldigd of verhuld. Zo leven is in die tekst niet nastrevenswaardig. In de andere tekst wordt juist hoog opgegeven van het op elkaar gericht zijn van mensen; dat mensen niet alleen op elkaar maar ook op zichzelf gericht zijn lijkt meer bijzaak. Het gegeven dat deze twee teksten elk een bepaalde waardeoriëntatie centraal stellen, betekent niet dat die waardeoriëntaties ook in die concrete levens op die manier centraal staan. Zo kan de waardeoriëntatie in het leven, in vergelijking met de tekst, minder eenheid en consistentie vertonen. Ook kunnen bepaalde aspecten in het leven minder centraal staan dan de tekst doet vermoeden. Naast deze verschillen die de gradatie van overeenkomst tussen tekst en werkelijkheid betreffen, kan ook van een ander soort onderscheid sprake zijn. In het leven kunnen zich situaties voordoen die tot scheuren in het eigen ideaalbeeld leiden of die tot een breuk leiden binnen de eigen waardeoriëntatie. De altruïst kan bijvoorbeeld zelfzuchtiger blijken te (willen) zijn dan hij of zij zichzelf realiseerde. En het kan de op zelfredzaamheid gerichte solist zijn, van wie hulpvaardigheid juist *niet* wordt verwacht, die zich als een barmhartige Samaritaan ontfermt over degene die op hem of haar is aangewezen. Concrete situaties in het toekomstige leven, waar de tekst nog geen weet van heeft, kunnen met scheuren of breuken in de waardeoriëntatie gepaard gaan.

De tweede opmerking is dat de relativering van de teksten die ik hierboven bepleit, ook dient te worden gerelativeerd. De subjectieve waardeoriëntatie blijkt namelijk intersubjectieve trekken te hebben. Er zijn teksten die spreken over mens-zijn in termen van relatie. Dat zijn met name de kerkelijke teksten. Er zijn ook teksten die dat doen in termen van autonomie. Dat doen met name onkerkelijke teksten. Met andere woorden: vertogen over de menselijke waardigheid, zijn naar kerkelijkheid en onkerkelijkheid te onderscheiden. Zo'n onderscheid is in het empirische materiaal ook waar te nemen op het vlak van de opvoeding. Ook op andere terreinen blijkt de subjectieve betekenisgeving een intersubjectief karakter te hebben en aan te sluiten op bovenindividuele vertogen die in een aantal gevallen met kerkelijkheid en onkerkelijkheid samenhangen. In hoofdstuk 7, waar ik de verwevenheid bespreek die ik heb gevonden tussen de individuele religiositeit en de binding aan familie, generatie en (on)kerkelijkheid, zal ik daar nader op ingaan. Het is me hier te doen om het volgende: de aanname dat de oriëntaties die in de teksten worden uitgedrukt niet met de werkelijkheid van leven en opvoeden samen-

vallen, betekent niet dat deze oriëntaties geen doorwerking hebben op de werkelijkheid van leven en opvoeden. Het gaat om richtinggevende idealen waar de praktijk dan wel niet mee samenvalt, maar waarvan mag worden aangenomen dat die er wel in meer of mindere mate door gericht en genormeerd wordt.

Dat de teksten niet samenvallen met de werkelijkheid, betekent niet dat de tekst en de erin uitgedrukte waardeoriëntatie niet aan de werkelijkheid refereert. We mogen en moeten ervan uitgaan, dat elke respondent naar eer en geweten het interviewgesprek heeft gevoerd. Dat datgene wat ter sprake is gebracht aan de empirie refereert staat niet ter discussie. Hoe het eraan refereert is de vraag. Mijn bevindingen vragen daarom om toetsing aan ander onderzoek.

6.3. De onderzoeksgroep

6.3.1. Het toevallige van de categorisering van de families

In mijn onderzoek signaleer ik dat de individuele religiositeit niet alleen met het gezin verweven is, maar een familiegebonden karakter heeft dat in drie generaties waar te nemen is. De familiale binding is gezinsoverstijgend. Deze binding is in het semiotisch vierkant op de semantische as te vinden en hangt samen met de substantie van de inhoud.⁶⁸⁹ Dat betekent dat de teksten van elke generatie van eenzelfde familie eenzelfde, nog ongestructureerde ‘zaak’ centraal stellen. Bij deze bevinding wil ik drie opmerkingen plaatsen.

Als eerste. Die centrale zaak betrof in de door mij onderzochte families ‘menswording’ (KKK), ‘gemeenschapsvorming’ (KKO) en ‘inordening’ (KOO). Ik heb in de bespreking van de teksten⁶⁹⁰ laten zien dat die ‘zaak’ doorwerkt in de vormgeving en betekenisgeving van elk van de configuraties die ik heb onderscheiden: in die van het onkenbare, in die van de katholieke traditie en kerk, in die van familie en gezin en in die van wereld en van natuur. Telkens en in elke configuratie tekent zich een familiegebonden ‘zaak’ af. Zo krijgt in elke tekst van de KKK-familie, waar ‘menswording’ de meest centrale zaak is, de onkenbare tijd en ruimte vorm en betekenis als de tijd en de ruimte van de mensgeworden en tot menswording uitnodigende God. In de teksten van de tweede familie, waar ‘gemeenschapsvorming’ meer centraal staat, krijgt de onkenbare tijd en ruimte met name in de gerichtheid op het goede samenleven vorm en betekenis. Het Rijk Gods staat hier meer op de voorgrond. En in de teksten van de derde familie, waar het om ‘inordening’ draait, krijgt de onkenbare orde vooral als ordenend principe vorm en betekenis. Ook in de andere configuraties is te zien dat deze op een familie-eigen wijze vorm en betekenis krijgen. De ‘zaak’ die in een bepaalde familie in het geding is, geeft ook een eigen kleur en accent aan de betekenisvormgeving van de andere configuraties. Het is van belang om te onderkennen dat de religiositeit die zich in zo’n familiegebonden ‘zaak’ uitdrukt, niet ‘los verkrijgbaar’ is. De familiale religiositeit is niet los van de concrete generaties van een familie waar te nemen, die deze religiositeit nader vorm en betekenis geven. In semiotische termen: het gaat bij de semantische as om een ‘zaak’ die ongeordend en ongestructureerd is en die voor nadere structurering afhankelijk is van de

⁶⁸⁹ Zie 5.3.

⁶⁹⁰ Zie 4.2, 4.3 en 4.4.

klassen (de relaties: de semantiek) en van de narratieve programma's die deze op de verschillende semiotische vierkanten in beweging brengen (de operaties: de syntaxis).⁶⁹¹

Als tweede. In het methodologische hoofdstuk heb ik aangegeven⁶⁹² dat de families en de teksten van de diverse respondenten ook anders gecategoriseerd hadden kunnen zijn. De as van 'menswording', die nu de as van de KKK familie is, had ook de as van een KKO of een KOO familie kunnen zijn. De as van 'gemeenschapsvorming', die nu de as van de KKO familie is, had ook de as van een KKK of een KOO familie kunnen zijn en de as van 'inordening', die nu de vierkanten van de KOO familie siert, had ook de as van een KKK of een KKO familie kunnen zijn. Omdat de categorisering van de families een toevallig karakter had, kan ik geen samenhang constateren tussen een concrete invulling van die as enerzijds en kerkelijkheid of onkerkelijkheid anderzijds. Ik kan bijvoorbeeld niet zeggen dat een semantische as van 'menswording' of een semantische as van 'inordening' meer of minder met kerkelijkheid samenhangt. Dat zo'n samenhang er zou kunnen zijn sluit ik daarmee niet uit; wellicht zijn er concrete invullingen van een centrale as die meer of juist minder dan andere bij kerkelijkheid passen, of die in een bepaalde historische context daar meer of minder bij passen. Ik heb te weinig families onderzocht om te kunnen constateren dat van zo'n samenhang gesproken kan worden.

Als derde. In elk van de onderzochte families stond een eigen 'zaak' centraal. In deze concrete families ging het om de 'zaak' van 'menswording', van 'gemeenschapsvorming' en van 'inordening'. Dat betekent dat het in andere families om een andere 'zaak' zou kunnen gaan. Te denken valt bijvoorbeeld aan 'verantwoordelijkheid', 'aanzien', 'vrijheid', 'rust', 'liefde', of 'rechtvaardigheid'. De semantische as kan in principe diverse invullingen krijgen.

Hypothese: individuele religiositeit en familiale binding

Deze drie kanttekeningen maken dat de hypothese over de familiale binding toe moet worden gespist. De samenhang op religieus vlak die ik heb waargenomen tussen de teksten van eenzelfde familie, leidt tot de volgende hypothesen.

1. De individuele religiositeit is niet alleen met het gezin verweven, maar is in drie generaties van de familie waar te nemen. De familiale binding heeft een gezinsoverstijgend karakter.
2. De familiale binding is erin gelegen dat de drie generaties van een familie eenzelfde 'zaak' centraal stellen die aan de religiositeit een eigen kleur geeft.
3. Elke familie heeft een eigen 'zaak' die de religiositeit van de generaties structureert. Het kan daarbij in principe om diverse 'concrete' invullingen gaan; in elke familie kan een eigen ongeordende 'zaak' centraal staan.
4. De familiale religiositeit is niet 'los verkrijgbaar'; de familiale trekken die de religiositeit vertoont zijn slechts waarneembaar in de concrete vormgeving en betekenisgeving door de generaties van de familie. De semantische as, de familiale overeenkomst in de religiositeit, krijgt in elke generatie op een met die generatie verweven wijze vorm en

⁶⁹¹ Zie 3.4.2.2.

⁶⁹² Zie 3.3.1.

betekenis. In de betekenisvormgeving speelt daarnaast de binding aan de kerkelijke godsdienst een rol.

De hypothesevorming over de binding van de individuele religiositeit aan familie, aan generatie en aan (on)kerkelijkheid komt, zoals in de inleiding van dit hoofdstuk heb vermeld, tot stand door de gevolgde onderzoeksweg te evalueren. Ik vervolg die evaluatie dan ook door verder op de onderzoeksgroep in te gaan.

6.3.2. De onderzoeksgroep: gender

In mijn onderzoek heb ik niet systematisch aandacht besteed aan het gendergebonden karakter van de religiositeit en de religieuze opvoeding. Zo heb ik de pastoraal werkenden die ik heb benaderd om geschikte families te zoeken, niet gevraagd daarbij te denken aan een evenredige vertegenwoordiging van mannen en vrouwen. Dit niet-gestuurde werven heeft tot een onderzoeksgroep van tien families geleid: vier KKK families, drie KKO families en drie KOO families, waarbij het in totaal om twintig vrouwen en tien mannen ging.⁶⁹³

Ook in de selectie van de teksten van de drie families die nader zijn onderzocht, hebben overwegingen van gender geen rol gespeeld. Ik heb namelijk naar teksten gezocht van families waarvan de generaties gezamenlijk een zo rijk en gevarieerd mogelijk beeld geven van de religiositeit en de religieuze opvoeding. Die religieuze opvoeding bleek echter in elke tekst en door de tijd heen in toenemende mate een praktijk van vrouwen te zijn. In de loop van de tijd neemt het aandeel van mannen af en dat van vrouwen neemt relatief toe. De vaders en de grootvaders die ik heb geïnterviewd zijn niet degenen geweest die het grootste deel van de religieuze opvoeding van hun kinderen hebben vormgegeven; dat deden hun (niet door mij geïnterviewde) echtgenotes. Omgekeerd namen alle geïnterviewde grootmoeders en moeders het grootste deel van de religieuze opvoeding voor hun rekening; daarbij in meer of in mindere mate ondersteund door hun echtgenoten.

Het gender-gebonden karakter dat de religieuze opvoeding bleek te hebben, heeft samen met het streven naar inhoudelijk zo rijk mogelijk materiaal, geleid tot de selectie van een serie nader te onderzoeken teksten, die op een enkel geval na, de weerslag vormen van interviews met vrouwen. Alleen KKO-3 betreft het leven van een man.

De constatering dat het vrouwen zijn die het grootste aandeel leveren in de religieuze opvoeding thuis, bevestigt een al bestaand beeld. Andree constateert reeds dat de godsdienstigheid van kinderen meer met die van hun moeders samenhangt, dan met de vaderlijke godsdienstigheid⁶⁹⁴ en Van der Slik signaleert al dat moeders meer dan vaders met hun kinderen over geloofskwesties praten.⁶⁹⁵ Bovendien merken kinderen bij hun moeders meer dan bij hun vaders dat het gelovig zijn relevantie heeft in het ouderlijke leven⁶⁹⁶ Nu hebben diverse studies niet alleen al aangegeven dat in de religieuze opvoeding de rol van vaders en moeders verschilt; ze geven ook aan dat de religiositeit van moeders andere trekken vertoont dan die van vaders. Zo brengt Andree naar voren dat bij vaders de kerk een minder grote rol speelt in de geloofsbeleving. Moeders hechten daar juist

⁶⁹³ Zie 3.3.1.

⁶⁹⁴ Andree (1883) pag. 245-246.

⁶⁹⁵ Van der Slik (1992) pag. 173.

⁶⁹⁶ Van der Slik (1992) pag. 177.

grote waarde aan, met name aan de kerk als 'gemeenschap van gelovigen'. Moeders daarentegen relativeren meer dan vaders doen het gewicht van kerkelijk leerstellig spreken.⁶⁹⁷ En terwijl moeders zeker zo actief zijn in het kerkelijke leven, werken zij daar meer 'in het verborgene'. Vaders vervullen meer de openbare en bestuurlijke taken in de kerk.⁶⁹⁸

Onderzoek dat aan het mijne vooraf gaat, heeft dus al aangetoond dat het religieus zijn en het religieus opvoeden van vaders en van moeders van elkaar verschilt en dat bovendien de godsdienstigheid van mannen en vrouwen verschillend is.⁶⁹⁹

Op grond daarvan dienen zich twee evaluatieve vragen aan. De eerste betreft de gemaakte keuze voor wat het genderperspectief betreft. De tweede gaat in op de betekenis hiervan voor mijn hypothesevorming.

6.3.2.1. Evaluatie van de keuze: genderperspectief en onderzoeksgroep

Voor wat het eerste betreft. De teksten die van de interviews met grootvaders, vaders en kleinzonen verslag doen, geven blijk van een streven om het eigen bestaan te ervaren als een bestaan dat verbonden is en deel uitmaakt van een omvattende, integrerende en boven-individuele context. Deze teksten geven in die brede zin blijk van religiositeit. In dat opzicht komen ze overeen met de teksten over het leven van grootmoeders en moeders en kleindochters.

De teksten die van de interviews met grootvaders, vaders en kleinzonen verslag doen, gaan in op de in de jeugd en van huis uit meegekregen religieuze opvoeding. Ze gaan ook in op de wijze waarop dat achteraf is ervaren en op de doorwerking in de (eventueel toekomstige) opvoeding van de eigen kinderen. Ook in dat opzicht komen ze overeen met de teksten over het leven van grootmoeders, moeders en kleindochters.

De teksten die van de interviews met grootvaders en vaders verslag doen, zijn minder rijk in het inzicht dat ze geven in de ontwikkeling van de gegeven huiselijke opvoeding. Dat komt omdat de grootvaders en vaders in dat opzicht een minder grote rol spelen dan de grootmoeders en moeders.

Nu was dat eigenlijk op grond van eerdere onderzoeken ook wel te verwachten. Had ik die onderzoeksresultaten meer serieus moeten nemen en in de werving van de onderzoeksgroep het genderperspectief een rol moeten laten spelen? Had ik bijvoorbeeld naar een onderzoeksgroep moeten streven die uit grootouders en ouders bestond die in hun eigen gezin het grootste aandeel leveren in de gegeven religieuze opvoeding? Dat had wellicht tot een onderzoeksgroep van uitsluitend moeders en grootmoeders geleid. Met het oog op het genderperspectief had ik ook naar een onderzoeksgroep kunnen streven met een evenredige vertegenwoordiging van mannen en vrouwen. Dat zou echter slechts

⁶⁹⁷ Andree (1983) pag. 189-190.

⁶⁹⁸ Andree (1983) pag. 187-188.

⁶⁹⁹ J. Kregting & T. Bernts (2003) pag. 13. Dit rapport doet verslag van een onderzoek naar de mate waarin en de wijze waarop Nederlanders zich met spiritualiteit bezighouden. Daarbij zijn volgens deze studie drie elementen te onderscheiden: het cognitieve, het affectieve en de gedragingen. Deze studie heeft de cognitieve kant buiten beschouwing gelaten. Men heeft de daadwerkelijk beleefde spiritualiteit (het affectieve: de ervaringen en gevoelens) en de geleefde spiritualiteit (de gedragingen) onderzocht. Daarbij is geconstateerd dat vrouwen spiritueler zijn ingesteld dan mannen. Vrouwen vertonen meer dan mannen doen, spiritueel gedrag. Het onderzoek onderscheidt twee soorten van spiritueel gedrag: godsdienstig-ritueel gedrag (bijvoorbeeld kerkgang, gebed of meditatie) en algemeen-reflexief gedrag (bijvoorbeeld via gesprek, boek of tv-programma zich verdiepen in spiritualiteit/godsdienst/de zin van het leven). Het verschil tussen mannen en vrouwen wordt veroorzaakt door het hogere aantal algemeen-reflexieve gedragingen door vrouwen.

zin hebben gehad als de onderzoeksvraag daarop zou hebben aangesloten. In principe zou dat goed denkbaar zijn geweest.⁷⁰⁰ Een onderzoeksvraag met zo'n genderperspectief vraagt echter om een daarop aansluitende onderzoeksgroep. Ik heb daar niet systematisch aan gewerkt. Ik heb de moeizame ervaringen van andere onderzoekers bij hun werving serieus genomen en geen drempelverhogende eisen willen stellen.⁷⁰¹ Bovendien merkte ik in mijn proefinterviews, dat de gesprekken ook inzicht geven in gendergebonden patronen, zonder dat gender wordt gethematiseerd in de vraagstelling en het interviewschema.

Ook achteraf betreur ik niet, dat ik qua onderzoeksgroep geen eisen op het vlak van gender heb gesteld. De participatie van tien mannen heeft het mogelijk gemaakt dat ik een voorlopig zicht heb kunnen vormen op het religieuze perspectief van grootvaders, vaders en kleinzonen. Wat ik wel betreur is, dat ik gaandeweg het traject moest besluiten dat de teksten uit de niet-geselecteerde families geen rol meer zouden spelen in mijn onderzoek. Dat betreur ik vanwege de eigen waarde van elk van deze teksten. Dat betreur ik daarnaast ook omdat het daarmee niet meer mogelijk was om het religieuze perspectief van (opvoedende) mannen nader in beeld te krijgen.

6.3.2.2. Evaluatie van de betekenis van die keuze voor de hypothesevorming

De keuze om gender niet in de onderzoeksopzet mee te nemen heeft twee gevolgen.

De eerste is de kwaliteit van de bevindingen. Ik heb families geworven met het oog op de onderzoeksvraag, namelijk: inzicht in de huiselijke religieuze socialisatie zoals die zich in de loop van de tijd heeft ontwikkeld. Ook in de selectie van de geworven families heb ik me laten leiden door dit criterium van het zo breed en gevarieerd mogelijke zicht hierop. Dit heeft tot een selectie van interviewteksten van voornamelijk vrouwelijke respondenten geleid. Gender was niet het criterium maar het gevolg van een andere selectiegrond. Mijn bevindingen zijn tot stand gekomen op grond van onderzoek van teksten van de meest ervaren groep. Dat heeft aan een beter inzicht bijgedragen in de ontwikkelingen en aspecten die met elkaar samenhangen.

De tweede is de reikwijdte van de bevindingen. Het is de vraag of ik de verwevenheid die ik gevonden heb van de individuele religiositeit met familie, met generatie en met kerkelijkheid, ook zou hebben gevonden als mannen van de onderzoeksgroep deel zouden hebben uitgemaakt. Het is de vraag of de samenhangen die ik waar heb genomen ook zicht geven op de religiositeit van mannen. Dit kan niet op voorhand verondersteld worden.

⁷⁰⁰ Te denken valt bijvoorbeeld aan aandachtspunten zoals eventuele overeenkomsten en verschillen tussen mannen en vrouwen in religieus opzicht. Of aan eventuele verschillen tussen vaders en moeders in de opvoeding en religieuze opvoeding. Of aan overeenkomsten tussen vaders en grootvaders en tussen moeders en grootmoeders. Ook valt het perspectief van de opvoeding na te gaan: of kinderen en jongeren onderscheid of overeenstemming waarnemen tussen de vaderlijke en de moederlijke aandacht. Ook is het boeiend te achterhalen of jongens en meisjes hetzelfde waarnemen en of zij het waargenomen op dezelfde wijze waarderen. Er zijn kortom een heel aantal relevante aandachtspunten te bedenken bij een gendergebonden onderzoeksvraag naar religieuze opvoeding in de familiale context.

⁷⁰¹ Zie 3.3.1 en 3.3.2.

Voor wat betreft de familiale binding. Zoals gezegd heb ik in de geanalyseerde teksten een overeenkomst tussen de teksten van een en dezelfde familie waargenomen op het vlak van de semantische as. In de teksten van een en dezelfde familie gaat het telkens om eenzelfde substantie van de inhoud, eenzelfde 'zaak' waar het in het leven om draait. Omdat het hier over het algemeen om 'vrouwenteksten' gaat, is het discutabel of deze bevinding iets over de religiositeit van mannen zegt. Dat in KKO-3, een interviewtekst met een mannelijke respondent, de 'zaak' die centraal staat overeenkomt met de 'zaak' die in de teksten van de moeder en de oma van die familie centraal staat, zou erop kunnen wijzen dat de familiale binding van de individuele religiositeit los staat van het man of vrouw zijn. Het zou echter ook op het grotere gewicht kunnen wijzen van de familie van de vrouw, of op het grotere gewicht van de familie van de opvoedende ouder.

Ook voor wat betreft de generationele binding kan niet zomaar worden verondersteld dat mijn hypothese relevant is voor de religiositeit van mannen. De generationele binding tekent zich bijvoorbeeld in de tweede generatie⁷⁰² af in de distantie die ontstaat van het oppervlakkige, het materiële en de buitenkant van het bestaan en in de gerichtheid op de diepte, het immateriële en de binnenkant. Het is de vraag of zulke klassemen ook centraal zouden staan in teksten over het leven van mannen als die mannen een leven zouden leiden waarin een werkkring en een carrière buitenshuis een belangrijke plaats inneemt. Die vraag dient zich overigens ook aan voor vrouwen met zo'n levensloop. Ook is het de vraag of narratieve programma's van harmoniseren en vertalen zo'n centrale rol zouden spelen.

Voor wat de kerkelijke binding betreft: elk van de kerkelijke teksten geeft blijk van een betrokkenheid bij de geloofsgemeenschap. Hoewel de ene tekst kritischer is dan de andere komen ze met elkaar overeen in het dialogische karakter. Volgens Andree echter is het met name aan moeders eigen om aan de geloofsgemeenschap dit gewicht te geven. Voor vaders speelt de kerk als gemeenschap een minder grote rol in hun geloofsbeleving en bovendien zijn zij minder kritisch ten aanzien van kerkelijk leerstellig spreken. Meer in het algemeen kan de vraag worden gesteld of de sociale en op gemeenschap gerichte oriëntatie die de kerkelijke teksten met elkaar delen, nou eigenlijk met godsdienstigheid of meer met gender samenhangt. Dat niet alleen in KKO-3 (interviewtekst van een mannelijke respondent), maar in ook KOO-2 en KOO-3 (interviewteksten van vrouwelijke respondenten) vooral van een interne destinatie sprake is, wijst er niet op dat gender de doorslag geeft. Dat neemt niet weg dat ook bij de bespreking van de hypothese dat religiositeit met kerkelijkheid samenhangt, de gender vraag relevant blijft (of dat bij vrouwen en mannen op dezelfde wijze vorm krijgt).

Nader onderzoek naar genderaspecten is wenselijk.

6.3.3. De onderzoeksgroep: sociale laag

Zoals gezegd, heb ik ook geen aandacht besteed aan de sociale laag van de te werven families. De eerste contacten met de diverse families zijn gelegd door pastoraal werkers aan wie ik niet heb gevraagd hun werving te spreiden over de diverse sociale lagen. Dat heeft geresulteerd in een onderzoeksgroep die bijna uitsluitend afkomstig is uit de middelbare en hogere sociale lagen. Bij bijna alle respondenten (of hun echtgenoten in

⁷⁰² Zie 5.4.2.

het geval van sommige vrouwen uit de oudste generatie) is sprake van een opleiding en een daarmee corresponderende werkkring van een middelbaar, hoger en academisch niveau.

Dat betekent dat het de vraag is of de bevindingen van mijn onderzoek zicht geven op de ontwikkeling van de religiositeit in families uit een lagere sociale laag. Met name het werk van Schwab maakt dat dit betwijfeld moet worden.⁷⁰³ Hij signaleert namelijk dat de religiositeit die zich binnen families ontwikkelt in het verlengde ligt van de sociale posities van deze families. Zo constateert hij dat zich in de burgerlijke families een religiositeit ontwikkelt die vertrekt vanuit een besef van mondigheid en zelfbewustzijn. Van daaruit worden geloofskoncepten ontwikkeld. Deze religiositeit is op de dialoog met de kerkelijke traditie en de geloofsgemeenschap gericht; zij zoekt er het al dan niet kritische gesprek mee.⁷⁰⁴ De religiositeit van de arbeidersfamilies daarentegen wordt niet zozeer *binnen* de geloofsgemeenschap ervaren maar *ernaast*. Deze is niet op de articulatie van de eigen religiositeit in de dialoog met de traditie en de geloofsgemeenschap gericht, maar wordt meer binnen de familie beleefd, waarbij de kerk een belangrijke rol speelt bij overgangsmomenten in het persoonlijke en familiale bestaan.⁷⁰⁵ Van der Slik voert aan dat de religiositeit van lager opgeleide ouders naar verhouding meer op troost, steun en geborgenheid is georiënteerd en zich in iets sterkere mate kan vinden in traditionele religieuze overtuigingen.⁷⁰⁶ Daarmee neemt hij binnen de Nederlandse context in religieus opzicht een onderscheid waar tussen de sociale lagen, dat inhoudelijk gezien met de waarneming van Schwab overeenkomt. Meer recente Kaski gegevens bevestigen het beeld dat sociale laag van invloed is op de religiositeit.⁷⁰⁷ Deze studies gezamenlijk maken dat terughoudendheid geboden is met betrekking tot de relevantie van mijn bevindingen voor lagere sociale lagen.

Mijn onderzoek onderschrijft het beeld dat Schwab schetst van een burgerlijke religiositeit die zich ontwikkelt in relatie tot de katholieke traditie en kerk. Anders dan Schwab, die in die situatie dat kerkelijke betrokkenheid bij de plaatselijke geloofsgemeenschap niet meer vanzelf spreekt, op het groeiende gewicht wijst van kerkelijke functionarissen, neig ik ertoe dit gewicht te relativiseren. Met name in de tweede en derde generatie gaan elementen als de geschiedenis van de katholieke traditie, de mystieke traditie en de mondiale katholieke jongerenbeweging, een grotere rol spelen in de continuering van de betrokkenheid bij de katholieke traditie en kerk. Respondenten komen daarmee via de plaatselijke parochie in contact: via het parochiële jeugdwerk en via pastorale en catechetische trainingen voor vrijwillig kader. Dat een pastoraal werkende (priester, diaken, pastoraal werk(st)er) daar een bemoedigende, verwijzende of inspirerende rol in speelt, komt in de teksten niet zo naar voren. De pastorale contacten tussen een pastoraal wer-

⁷⁰³ Zie 1.2.1.6.

⁷⁰⁴ Schwab (1995) pag. 274-275.

⁷⁰⁵ Schwab (1995) pag. 275-276.

⁷⁰⁶ Zie 1.2.1.2. Van der Slik (1992) pag. 183.

⁷⁰⁷ Kregting & Bernts (2003). Deze studie meldt dat spiritualiteit afneemt naarmate het opleidingsniveau daalt. Lager opgeleiden hebben minder spirituele ervaringen en gedragen zich minder spiritueel, waarbij lager opgeleiden met name minder hoog scoren op algemeen-reflexieve gedragingen (pag. 14). Dat bevestigt het beeld van Van der Slik over de samenhang tussen lagere scholing en een meer traditionele godsdienstigheid. Het Kaski rapport betreft de cognitieve component niet in het onderzoek. Dat maakt dat deze studie kan concluderen dat lager opgeleiden minder spiritueel zijn. Schwab en Van der Slik schetsen niet een beeld van een verminderde religiositeit bij lager opgeleiden, maar een beeld van een andere religiositeit; een religiositeit die zich in wat sterkere mate kan vinden in traditionele godsdienstige opvattingen.

kende en een gelovige over godsdienstige vragen van die gelovige (waar Schwab op doelt), komen in mijn teksten amper voor. Mijn bevindingen wijzen meer in de richting van betekenisvervaging van de pastoraal werkende voor de gelovige ontwikkeling van gelovigen en van een betekenisverschuiving in de richting van parochieel management.⁷⁰⁸ Mijn onderzoek wijst daarnaast nog op iets anders. De rol van de pastoraal werkende of de ambtsdrager vervaagt en verschuift namelijk met name in de teksten van de kerkelijke katholieken. In teksten van de onkerkelijke katholieken wordt de pastoraal werkende juist relatief belangrijk en wel in zeer negatieve zin. In die teksten gaan de door de media aangereikte beelden van ambtsdragers het beeld van de katholieke traditie en kerk bepalen. De teksten van onkerkelijke katholieken geven alleen blijk kennis te hebben van negatieve beelden van ambtsdragers (seksueel misbruik) en van beelden die als negatief worden ervaren (de paus op de tv). In de teksten van onkerkelijke katholieken belichamen alleen ambtsdragers die in de media in beeld komen nog de katholieke traditie en kerk. In de teksten van kerkelijke katholieken speelt de mediale beeldvorming een minder grote rol; die rol wordt binnen die teksten tevens gerelativeerd door andere en meer positieve ervaringen en verwachtingen met de katholieke traditie en kerk.⁷⁰⁹

6.3.4. Conclusie: de onderzoeksgroep en de hypothesevorming

Gender en sociale laag gelden als belangrijke religiebeïnvloedende factoren. Daarvan heb ik de doorwerking niet op een structurele wijze onderzocht. Dat ze een doorwerking hebben op de individuele religiositeit wordt door mij niet in twijfel getrokken, zoals ik dat ook bij etniciteit niet doe.⁷¹⁰

Hoe deze factoren doorwerken in de individuele religiositeit en hoe ze interfereren met de factoren van familie, generatie en kerkelijkheid verdient verdere aandacht. Het lijkt

⁷⁰⁸ De teksten laten zich gedifferentieerd uit over het liturgische optreden van priesters, pastoraal werk(st)ers en parochiemedewerk(st)ers. Daarin zien we de familiale binding, de generationele binding en de kerkelijke binding een rol spelen. De teksten van de oudste generatie drukken hun positieve waardering uit voor pastores die parochianen aan het woord laten (KKK-1), die gemeenschapsbindend werkzaam zijn (KKO-1) en voor pastores die waarde hechten aan de naleving van kerkelijke liturgische richtlijnen (KOO-1). Deze teksten komen met elkaar overeen in het opzicht dat de individuele visie op ambt en liturgie ontstaat in een kritische wisselwerking met de praktijk van liturgie en ambt, zoals die in de eigen parochie wordt waargenomen. Daarin drukt zich de generationele en de kerkelijke binding uit. In de teksten van de tweede generatie zien we dat het onderscheidende van het ambt aan positieve betekenis inboet, ook in de liturgie. De verwachting leeft dat in de liturgie een taal wordt gesproken die eraan bijdraagt dat het eigen gelovige leven en ook het opvoeden een impuls krijgt. De nagestreefde verstaanbaarheid van de geloofstaal (KKK-2), de beoogde vernieuwing van de liturgische vormgeving (KKO-2) en de verlangde verdieping van de persoonlijke beleving (KOO-2), wordt in deze teksten minder gerealiseerd naarmate de pastoraal werkenden hoger in de kerkelijke rangorde staan. In het onkerkelijke KOO-2 komt alleen nog de liturgische inzet van gewone parochianen ter sprake als potentieel positief, terwijl KKO-2 en KKK-2 vooral de liturgische inzet van pastoraal werk(st)ers en parochiemedewerk(st)ers positief waarderen. In de derde generatie kent KKK-3 aan het liturgische optreden van de gewijde voorganger een eigen en positieve waarde toe. KKO-3 brengt bij de liturgie waaraan is geparticipeerd geen voorgangers ter sprake, maar alleen parochianen die zich op het altaar rondom de microfoon staan te verdringen. KOO-3 noemt geen eigen liturgische participatie.

⁷⁰⁹ In de kerkelijke tekst van de derde generatie krijgt het publieke optreden van de kerk weer een positieve rol in de oplossing van maatschappelijke problemen. KKK-3 tekent daarbij aan dat dit niet op een sturende en richtinggevende wijze, maar op een ondersteunende en helpende manier vorm moet krijgen.

⁷¹⁰ Etniciteit heeft in dit onderzoek geen rol gespeeld gezien de onderzoeksvraag: er zijn weinig Vietnamese, Italiaanse, Poolse, Latijns-Amerikaanse en Antilliaanse families waarvan drie generaties in Nederland woonachtig zijn en onderzocht kunnen worden. Mijn onderzoekspopulatie is wit. Dat neemt niet weg dat onderzoek hiernaar zeer relevant zou zijn, zeker gezien de vitaliteit van migrantenkerken en de verwachting dat die in de toekomst een groter deel van de Nederlandse katholieke kerk zullen gaan vormen.

me denkbaar, dat het (deels) factoren blijken te zijn die een even grote of zelfs een grotere invloed op de individuele religiositeit hebben. Mij lijkt het ook mogelijk dat het (deels) factoren blijken te zijn die de invloed van de door mij onderzochte factoren nader differentiëren. Onderzoek onder mannelijke respondenten uit hogere sociale lagen en onder mannelijke en vrouwelijke respondenten uit lagere sociale lagen en uit etnische groepen kan daar meer inzicht in verschaffen en is dus ook wenselijk. Zulk onderzoek maakt het mogelijk om in te gaan op de betekenis van deze factoren voor mijn hypothesevorming. Dat is nu niet mogelijk. *Dat* ze van invloed zullen zijn ligt voor de hand; *hoe* die invloed eruit ziet is slechts door nader onderzoek te achterhalen.

Hiermee rond ik de evaluatie van de betekenis van de onderzoeksgroep voor de hypothesevorming af. De evaluatie vervolg ik door de onderzoeksmethode te bespreken.

6.4. De greimassiaanse semiotiek

Als methode van data-analyse is de greimassiaanse semiotiek gekozen.⁷¹¹ Die sluit aan op de methode van het biografische interview en doet recht aan de eigenheid van het interviewmateriaal. De tekstimmanente benadering zoekt naar betekenissen die de tekst aanreikt binnen de tekst zelf. Het semiotisch instrumentarium is erop gericht de eigenheid van de tekst te bewaken. Het is een werkwijze die vooronderstellingen waarmee een tekst wordt benaderd in toom houdt, die voortijdige betekenisgeving uitstelt, of corrigeert en die navolgbaar is. Het besef dat van taal twee vlakken te onderscheiden zijn speelt een belangrijke rol. Dat het vlak van het betekende (inhoud, betekenisgeving) en het vlak van de betekenaar (expressie, vormgeving) verweven zijn maar niet samenvallen, maakt het mogelijk om te onderzoeken hoe deze samenhangen en hoe veranderingen op elk van die vlakken zich tot elkaar verhouden.

Om meer recht te doen aan de eigenheid, de subjectiviteit van interviewteksten, heb ik in de analyse inzichten vanuit de subjectale benadering toegevoegd aan de objectale werkwijze. De objectale en de subjectale werkwijze gezamenlijk honoreren de zoekende, lichamelijke en dialogische kenmerken van het interviewmateriaal. Daarnaast maakt een subjectale benadering het mogelijk om het intersubjectieve en vertooggeleide karakter van de subjectiviteit in beeld te krijgen.

De semiotiek is een methode met een deductieve en een inductieve kant. Het deductieve is erin gelegen dat wordt gewerkt vanuit een begrippenapparaat dat aan het te analyseren object voorafgaat. Voordeel ervan is dat binnen een onderzoek de te analyseren teksten op eenzelfde en navolgbare wijze worden benaderd. Het inductieve is erin gelegen dat het begrippenapparaat zich bij laat stellen in het contact met het te analyseren object. In dit onderzoek werk ik die inductieve ruimte nader uit. Dat heeft tot de drie volgende innovaties binnen het semiotische onderzoek geleid.

6.4.1. De lichamelijke

In mijn onderzoek is aandacht voor het lichamelijke van belang.⁷¹² Ik heb willen achterhalen welke aspecten een rol spelen in de religiositeit. Ik heb religiositeit niet op voor-

⁷¹¹ Zie 3.4.

⁷¹² Zie 3.4.5.1.

hand willen identificeren met bijvoorbeeld kennis, ritueel of communicatie, maar een zo groot mogelijke openheid betracht voor datgene wat de tekst zelf aanreikt.

Nu was ik gaan vermoeden dat het lichamelijke in interviewteksten over religiositeit een rol zou kunnen spelen. Dat vermoeden is onder meer ontstaan naar aanleiding van de studie van Dorothea Timmers-Huigens, die aandacht bepleit voor het lichamelijke in de ontwikkeling van de religiositeit.⁷¹³ Hoewel haar onderzoek dit terrein niet heeft geoperationaliseerd, heeft haar pleidooi om het belang van het lichamelijke te onderkennen me niet losgelaten en me op het spoor van de empirische uitwerking hiervan gezet. Het vermoeden dat het lichamelijke een belangrijke rol speelt, is gevoed door het besef dat het gesproken woord in een interview lichamelijk en emotioneel wordt vormgegeven. Aandacht voor deze non-verbale uitingen zou naar mijn idee tot een dieper inzicht leiden in de betekenissen die worden aangereikt; iets wat met name van belang is voor interviewmateriaal over religiositeit. Dit is per definitie een terrein waar dimensies van het onzegbare in het geding zijn.

Ik heb in mijn analyseren van de teksten ruimte willen maken voor het vlak van het lichamelijke, zodat dat wat teksten op dat vlak aanreiken, in de analyse meegenomen kan worden. Aandacht hiervoor ligt binnen de semiotiek in het verlengde van het onderzoek naar de sensibele en affectieve lagen van de tekst. Deze interesse leeft met name binnen de subjectale semiotiek, waarmee wordt teruggegrepen op de fenomenologische wortels van de semiotiek. In dit onderzoek is de aandacht voor het lichamelijke uitgewerkt op drie manieren: door naar de prosodie te kijken, door aandacht voor de thymische dimensie te hebben en door de ritualiteit te onderzoeken.

6.4.1.1. *Evaluatie van de prosodie*

Lukken en Maas beschouwen de gesproken taal als een semi-symbolisch systeem waarbij meer expressievormen gezamenlijk aan betekenissen vorm geven. Mijn onderzoek werkt dit inzicht verder uit. Ik heb ernaar gestreefd om de prosodie te interpreteren en te integreren binnen de objectale benadering. Daarbij heb ik de prosodie benaderd als figuren op het vlak van de vormgeving van de expressie, waarvan net als bij figuren op het vlak van de vormgeving van de inhoud, de betekenis niet vast ligt. Huilen of zwijgen kunnen net als een boom of een hoofd naar meer verschijnselen in de natuurlijke wereld verwijzen. De betekenistoekenning komt tot stand door de figuren op het vlak van de vormgeving van de expressie te relateren aan elkaar en aan figuren op het vlak van de vormgeving van de inhoud. Voor wat de operationalisering betreft: non-verbale signalen zijn omgezet in tekstuele tekens. Daardoor kon de prosodie integraal onderdeel vormen van de analyse. Zo kon een indruk ontstaan van het gewicht van het non-verbale in de betekenisvormgeving van de religiositeit en kon worden onderzocht hoe de vormgeving van de expressie en de vormgeving van de inhoud zich tot elkaar verhouden.

Ik heb in mijn onderzoek een eerste aanzet gedaan om aandacht aan de vormgeving van de expressie te besteden en ben tot de slotsom gekomen dat dit aan de vormgeving op het vlak van de inhoud iets toevoegt.

De aandacht voor de prosodie⁷¹⁴ maakt, dat gezien kan worden dat in teksten een ingehouden en zoekende spreekstijl gaat ontstaan als *over* God gesproken wordt. Zo geven ze

⁷¹³ Zie 1.2.1.3.

⁷¹⁴ Zie de paragrafen en subparagrafen in hoofdstuk 4 en 5 die de prosodie behandelen.

van een besef van Gods mysterie blijk en van een onwennigheid om zich hierover uit te spreken. Het spreken *tot* God of het aanroepen *van* God gebeurt daarentegen 'als van-zelf'. Aanroepingen als 'o God', en 'in Godsnaam' hebben meer een onbewust lichame-lijk karakter dan dat ze reflexief van aard zijn. Het 'God present stellen' komt van binnen uit; het komt uit het hart. Zo geven de teksten blijk van een gelovig verlangen naar Gods aanwezigheid als een presentie die van een komende en veranderende orde is. De proso-die van de teksten laat daarnaast zien, dat de verwoording van het godsdienstig zijn niet alleen niet zo'n grote rol speelt, maar dat het ook niet zo van belang wordt geacht. Gods-dienstige verwoording is alleen positief van betekenis als het met geloofwaardig hande-len en geloofwaardige houdingen gepaard gaat. De vormgeving van het spreken laat zien dat het de teksten erom te doen is, dat het godsdienstig zijn handen en voeten krijgt. Het geloof moet belichaamd worden. Of het verwoord wordt doet minder ter zake.

Vervolgens wijst de prosodie op een discrepantie in de teksten tussen dat wat gezegd wordt (betekenisvormgeving op het vlak van de inhoud) en hoe het gezegd wordt (pro-sodie), als het gaat over de katholieke traditie en kerk. In kerkelijke teksten beweegt de spreekstijl zich, wanneer over de katholieke traditie en kerk wordt gesproken, van rit-misch vertellend naar haperend spreken en stilte, van hoog naar laag, van luid naar zacht en omgekeerd. Dit wijst op een grote betrokkenheid bij deze traditie. Die betrokkenheid wordt af en toe op het vlak van de inhoud genivelleerd. De teksten die op het vlak van de inhoud zeggen dat pijn die in het verleden is ervaren nu verwerkt is en geen rol meer speelt, zijn soms tegenstrijdig. De prosodie vertoont dan bijvoorbeeld een haperende spreekstijl en onafgemaakte zinnen. De teksten die zeggen dat de kerk in het eigen ge-loof niet meer zo'n belangrijke rol speelt, spreken dit in de manier van spreken tegen: de blijde, verlangende, boze of teleurgestelde toon spreekt een andere taal. De prosodie verraadt een diepte en een emotionaliteit in de betrokkenheid bij de traditie en de kerk, die op het vlak van de inhoud wordt ontkend of genivelleerd. Ook de onkerkelijke teksten vertonen soms een discrepantie tussen vormgeving van expressie en die van de inhoud. De vormgeving van de inhoud wekt bijvoorbeeld, door het er niet over te heb-ben, de indruk dat kerk en geloof irrelevant zijn. Of teksten noemen dat van zo'n irrele-vantie sprake is. De prosodie die een verlangende, verstikte, boze of verveelde spreek-stijl laat zien, wijst echter uit dat de katholieke traditie en kerk zijn blijven raken. Ook hier komt in het lijfelijke uiten aan het licht hoe de individuele verhouding tot de kerke-lijke traditie wordt ervaren en heeft aandacht voor de prosodie een toegevoegde waarde. Het zit in het lichamelijke 'systeem'. De prosodie laat zien dat religiositeit lichamenlijk vorm krijgt. De betekenisgeving die de tekst aanreikt over het persoonlijke Godsgeloof en de persoonlijke verhouding tot de katholieke traditie, krijgt vorm in wat gezegd wordt, maar krijgt ook vorm in de expressie waarbij de lijfelijke vormgeving een diepere en meer emotionele betrokkenheid verraadt.

Ik heb in mijn onderzoek slechts enkele eerste stappen gezet in het bestuderen van de rol van de prosodie. De bevindingen zijn echter wel zodanig, dat ze het wenselijk maken dat onderzoek naar de prosodie een structurele plaats krijgt in de semiotische analyse van het gesproken woord. Die plaats verdient een betere doordinking dan in deze eerste aanzet kon gebeuren.

In de eerste plaats moet theoretisch beter worden doordacht hoe inzichten uit de sub-jectale semiotiek geïntegreerd kunnen worden in de objectale benadering. Verder is het

wenselijk dat beter zicht ontstaat op de wijze waarop vormgeving van expressie en van inhoud zich tot elkaar verhouden. Theorievorming daarover kan wellicht het beste ontwikkeld worden aan de hand van meer concrete semiotische analyses.

In de tweede plaats moet beter over de operationalisering worden nagedacht. Daarbij valt te denken aan een nadere bezinning op de vraag welke concrete non-verbale uitingen al dan niet de moeite van het vastleggen waard zijn. Daarnaast is het zinvol om na te denken over een systematische, herkenbare en navolgbare codering van non-verbale uitingen die het spreken begeleiden. Tot slot lijkt een nadere bezinning op het visuele mij zinnig: is het wenselijk om gesprekken met de videorecorder op te nemen, waarmee het mogelijk wordt om visuele signalen systematisch in de analyse te betrekken? Aan zo'n werkwijze zullen inzichten vanuit de tensieve semiotiek bij kunnen dragen.⁷¹⁵ Met zo'n werkwijze is de vraag verweven hoe een medium als bijvoorbeeld de videorecorder zelf van invloed is op dat wat gezegd wordt. Bij een gesprek dat op de bandrecorder wordt opgenomen is het merkbaar dat dit apparaat het spreken beïnvloedt. Het is niet uit te sluiten dat dit in sterkere mate het geval is als gesprekken visueel worden vastgelegd; er worden dan namelijk meer aspecten van het uiten geregistreerd. Daarnaast neemt een camera een eigen perspectief in: het gebeuren kan niet anders dan vanuit de positie die de camera inneemt, belicht worden; iets wat gevolgen heeft voor dat wat te zien is.

6.4.1.2. Evaluatie van de thymische dimensie

In de tweede plaats heb ik de wijze waarop de teksten zich over het menselijke lichaam en de beleving daarvan uitlaten in het onderzoek betrokken. Aandacht hiervoor is niet nieuw. Het wordt bijvoorbeeld door een godsdienstpeditagoge als Timmers-Huigens, maar ook door semiotici als Lukken, Maas en Speelman, en door liturgisten als Govaart bepleit. Het eigene van mijn inzet is de operationalisering ervan binnen het semiotische onderzoek van interviewteksten over religiositeit. Binnen het semiotische begrippenkader is hier de thymische dimensie van de enunciatie in het geding. Het onderzoek naar enunciatieve sporen, die naast de thymische dimensie ook de pragmatische en de cognitieve dimensie omvat, heb ik opgevat als enunciatie op het vlak van de vormgeving van de inhoud en in het objectale onderzoek toegevoegd en ondergebracht bij de analyse van de discursieve syntaxis; dit in navolging van Lukken en Maas. Samen met de prosodie vormt dit onderdeel van de analyse een overgang naar de discursieve semantiek. Ik heb de manier waarop de teksten over het lichamelijke spreken uitgewerkt, om zicht te krijgen op de ontwikkeling van religiositeit binnen de families.

De thymische dimensie, de manier waarop de teksten het lichamelijke ter sprake brengen, geeft daar inderdaad zicht op.⁷¹⁶ Het laat zien dat het lichamelijke in elke tekst vindplaats is van een religieus ideaal. Dat religieuze kan een godsdienstig karakter hebben en

⁷¹⁵ Zie Hausreiter (2004) pag. 108-116. Hausreiter onderzoekt het gezang in de liturgie en onderkent dat bij het zingen 'in actu' het visuele een grote rol speelt: het zingen wordt niet alleen gehoord maar ook gezien. Hij noemt de destinerende werking van de liturgische ruimte, de kleding, lichaamstaal, de rollen en het ritueel. Dit zijn ook aandachtspunten voor onderzoek naar het visuele in een niet-liturgische setting. Ook dan spelen ruimte (de concrete kamer, zit men bijvoorbeeld naast of tegenover elkaar), kleding (wat draagt men en heeft men zich voor een interview speciaal gekleed), lichaamstaal, rollen (is de interviewer of de respondent gastvrouw/gastheer) en rituelen (het aannemen van mantel of jas, het aanbieden van een zitplaats, het schenken van koffie en thee) een rol die van belang is in het onderzoek naar de betekenissen die vorm krijgen.

⁷¹⁶ Zie hiervoor de paragrafen en de subparagrafen die de thymische dimensie behandelen in hoofdstuk 4 en 5.

het kan ook een niet-godsdienstig ideaal betreffen. In de kerkelijke teksten, waar het ideaal op een godsdienstige wijze religieus is, leeft nog de herinnering aan een kerkelijk-godsdienstige visie die de menselijke zonde met lichamelijkheid en seksualiteit verbindt en aan kerkelijke narratieve programma's van regulering en beheersing van de lichamelijkheid, seksualiteit en vruchtbaarheid. Ook de kerkelijke tekst uit de derde generatie weet hier nog van. De kerkelijke teksten geven van weerzin en angst blijk tegen een godsdienstige betekenisgeving van het lichaam 'van buiten af'. Die angst en weerzin is enerzijds nauw verweven met die vroegere herinnering. Die wordt daarnaast gevoeld door institutioneel godsdienstige praktijken in de huidige tijd, die via de lichamelijke vernedering en gelijkschakeling aan de menselijke waardigheid afbreuk doen. Die weerzin is anderzijds verweven met een andere en meer positieve godsdienstige betekenisgeving van het lichamelijke, van de seksualiteit en van de vruchtbaarheid. Daarin tekent zich een (personalistisch) gezichtspunt af dat het relationele centraal stelt: het lichaam is vindplaats van het verbonden zijn met God en mensen. Net als in de vroegere godsdienstigheid is ook in deze meer personalistische benadering het lichamelijke vindplaats van godsdienstigheid. Het onderscheid ligt niet in het gewicht van het lichamelijke maar in de waardering ervan. In de nieuwere godsdienstigheid vraagt het lichamelijke om eerbiediging en de schending van het lichaam vraagt om protest, omdat de menselijke waardigheid in het geding is. Lichamelijke heelheid en lichamen tekort worden op een andere en meer relationele en personalistische manier godsdienstig verstaan.

In de niet-kerkelijke teksten is het lichaam vindplaats van een niet-godsdienstig religieus ideaal. Ook in deze teksten is in het lichamelijke de menselijke eigenheid en waardigheid in het geding. Hier ligt meer de nadruk op het individuele zelfredzame vermogen om lichamelijke heelheid te realiseren en het ophefbare of vermijdbare van de menselijke lichamelijke beperktheid. In de nadruk op het lichaam als vindplaats van menselijke autonomie, tekent zich een reactie af op kerkelijke programma's van beheersing van het lichamelijke en het seksuele. In de derde generatie valt een nieuwe tendens van regulering en beheersing van het lijfelijke waar te nemen, nu vanuit een niet-godsdienstig ideaal. Het gegeven dat deze teksten van een andere religieuze oriëntatie blijk geven die meer het realiseerbare en maakbare van lichamelijke heelheid zien, neemt echter niet weg dat ook hier het lichaam vindplaats is van het religieuze.

Aandacht voor de thymische dimensie van de teksten heeft gemaakt dat gezien kan worden dat de teksten allemaal en elk op een eigen wijze (waarin binding aan familie, generatie en kerkelijkheid een rol speelt) laten zien dat het lichamelijke een gebied is dat een grote betekenis heeft in de vormgeving van het religieuze.

6.4.1.3. Evaluatie van de ritualiteit

Aandacht voor rituelen in onderzoek naar huiselijke religiositeit is niet nieuw. Wetenschappers als bijvoorbeeld Andree en Van der Slik besteden daar aandacht aan, bijvoorbeeld door naar rituele praktijken met een expliciet godsdienstig karakter te vragen zoals het gebed bij de maaltijd of de zondagse kerkgang.⁷¹⁷ Het nieuwe aan mijn benadering is dat ik niet op voorhand bepaal welke concrete rituele praktijken van belang zijn en dat ik me niet alleen op specifiek godsdienstige rituelen richt. Ik hanteer in navolging van Lukken ook hier het semiotische principe van de tekstimmanentie. Dat betekent dat de tekst uitmaakt of een lichamelijke praxis een ritueel karakter heeft: of die naar een ande-

⁷¹⁷ Zie 1.2.1.1 en 1.2.1.2.

re werkelijkheid verwijst, die present stelt en daarin participeert. Mijn veronderstelling was dat zo'n benadering zicht zou geven op nieuwe, eventueel niet-godsdienstige rituele praktijken en op verschuivingen in godsdienstige en niet-godsdienstige rituele vormgeving en betekenisgeving.

Deze benadering is vruchtbaar geweest.⁷¹⁸ De tekstimmanente benadering maakt dat naast bekende en collectieve rituelen ook nieuwe en individuele rituelen in beeld komen en naast de godsdienstige ook de niet-godsdienstige ritualiteit. Het leidt er ook toe dat beter wordt gezien hoe die qua vormgeving en betekenisgeving overeenkomen en van elkaar te onderscheiden zijn en dat factoren van generatie en kerkelijkheid daarop van invloed zijn. Het heeft kortom binnen de familiale context een rituele bandbreedte in beeld gebracht.

Zo wijzen de teksten bijvoorbeeld op een gegroeide betekenisloosheid van een aantal godsdienstige rituelen in het publieke domein, de cultuur en in de kerk, en in het huiselijke leven en daarnaast op het ontstaan van nieuwe godsdienstige rituelen die meer het leven binnen het gezin en de natuur als vindplaats hebben. Bij die nieuwe rituelen wordt vanuit het eigen leven naar godsdienstige rituelen gezocht; naar een eigen omgang met een geheimvolle godsdienstige werkelijkheid. Er wordt naar aansluiting gezocht bij de plaatselijke geloofsgemeenschap, of bij de bredere godsdienstige traditie. In dat zoeken is van wederzijdse ontdekking en ontsluiting sprake: van het godsdienstige ritueel en van het eigen leven. Dat wordt namelijk op een nieuwe godsdienstige wijze verstaan. Rituele vernieuwing en de verbinding van het eigen leven aan dat van anderen, gaan hand in hand. Het individuele en gekozen karakter van het godsdienstige ritueel in het eigen leven, gaat enerzijds met subjectivering gepaard: het individu bepaalt welke rituelen zeggingskracht hebben en wat ze zeggen. Anderzijds gaat deze subjectivering niet met privatisering gepaard; het godsdienstige ritueel overschrijdt juist de grenzen van het persoonlijke leven en verbindt dat met het leven van kerk en wereld. Aandacht voor de ritualiteit laat daarnaast zien, dat naarmate kerkelijkheid afneemt, die godsdienstige rituelen overblijven die met het persoonlijke bestaan zijn verweven en die belangrijke momenten daarbinnen markeren. Kerkelijkheid gaat gepaard met een ritualiteit (ook in de huiselijke kring) die niet alleen de overgangen en crises in het persoonlijke bestaan ritualiseren, maar die dit persoonlijke bestaan in cyclische rituelen verbindt met het leven van kerk en wereld. Kerkelijkheid vormt met andere woorden een waarborg tegen de privatisering van de religie en het ritueel.

De nieuwe kerkelijke rituelen zijn, meer dan de vroegere, verbaal van aard. Ze gaan geleidelijk aan minder naar het geheimvolle van de werkelijkheid van God en meer naar de kerk zelf verwijzen. Symbool en ritueel, voor zover ze blijven bestaan, worden uitgelegd en verstaanbaar gemaakt. Daarnaast krijgt de opbouw van de parochies zelf een ritueel karakter: naast en in plaats van de viering van de liturgie wordt het vergaderen (over de liturgie, de catechese en de opbouw van de parochie) een weg waarlangs de parochiegemeenschap wordt gerealiseerd. Het rituele karakter dat de parochieopbouw heeft gekregen, brengt het risico met zich mee dat het gelovige aspect van de gemeenschap en de parochie-overstijgende bestemming van de parochie uit beeld raakt. Hier tekent zich de dreiging van inhoudelijke uitholling en leegte af, die in de eerste generatie het godsdienstige ritueel trof. Naast het zware accent dat het verbale krijgt in het kerkelijke ritueel, laten de teksten zien dat de niet-godsdienstige rituelen, veel meer dan de

⁷¹⁸ Zie hiervoor de paragrafen en subparagrafen in hoofdstuk 4 en 5 die de ritualiteit behandelen.

kerkelijke, een presentatief karakter hebben, het lichaam doen opgaan in de ervaring deel te zijn van een groter geheel. En tot slot laat dit gebied een verschuiving zien waarbij binnen onkerkelijke teksten godsdienstige rituele vormen een rol blijven spelen, maar hun godsdienstige verwijzing gaat ontbreken. In het ritueel wordt het individuele bestaan verbonden met de overstijgende werkelijkheid van familie, of cultuur, of kosmos, die niet meer, zoals in het godsdienstige ritueel, worden gerelativeerd. Bovendien ontstaan rituelen die qua vormgeving op godsdienstige lijken, maar die daar qua betekenisgeving van te onderscheiden zijn. Tot slot laat aandacht voor de volle rituele bandbreedte in de teksten zien, dat de cultuur opnieuw vindplaats van ritualiteit is: van seculiere rituelen (muziek, media, reizen) en van godsdienstige ritualiteit (godsdienstige manifestaties, media).

Ook in de ritualiteit zien we dat het lichamelijke een wezenlijke rol speelt in de religiositeit. Die drukt zich uit in de lichamelijke toewending naar en overgave aan een overstijgende werkelijkheid; een lichamelijke toewending, waarvan zowel bij godsdienstige, alsook bij niet-godsdienstige religiositeit sprake is.

6.4.1.4. Conclusie

De methodische en systematische aandacht voor het lichamelijke in de teksten, maakt dat beter gezien kan worden wat te zien is in de teksten: dat religiositeit lichamen vorm krijgt, dat het lichamelijke een rol speelt in de religieuze betekenisvormgeving. Religiositeit drukt zich uit in lijfelijke spreken, in de zintuiglijke ervaring, in de beleving van het lichamelijke en in lijfelijke toewending. Het lichamelijke is een belangrijke vindplaats van religiositeit. Gaandeweg de analyses bleek het een van de twee grote velden te zijn waarbinnen zich religiositeit aftekent. Wat dat zegt over religiositeit in katholieke families is een vraag waar we later in deze evaluatie op in zullen gaan.

6.4.2. Evaluatie van de drie stappen van tekstanalyse

Het tweede methode-innoverend aspect van dit onderzoek is de werkwijze die ik heb ontwikkeld om semiotisch onderzoek van grotere tekstbestanden als interviewtranscripten mogelijk te maken.⁷¹⁹ Voor dit intergeneratieve onderzoek was het van belang dat transcripten als geheel konden worden onderzocht en dat geen gegevens verloren zouden gaan. Ik heb een werkwijze ontwikkeld om het probleem te ondervangen dat de semiotiek vanwege haar arbeidsintensiviteit in de praktijk van het onderzoek vooral voor de analyse van kleinere teksten bruikbaar is. Die werkwijze omvat drie fases.

De eerste fase omvat de figurativisatie van heel het interviewtranscript en de selectie van een kernfragment. Voor wat betreft de figurativisatie: ik heb in de interviewtranscripten twee parcoursen onderscheiden. Het eerste parcours bracht de leefwereld in kaart door de belangrijkste figuratieve trajecten bij elkaar te zetten en zo 'samen te vatten'. In het tweede parcours zijn de figuratieve trajecten van het katholieke geloof bij elkaar gezet. Per parcours is vervolgens een fragment geselecteerd dat nader semiotisch is geanalyseerd. In die selectie speelden enkele overwegingen een rol. Het moest een fragment zijn dat rijk was op het vlak van de figurativiteit en van de prosodie; het moest een hoog

⁷¹⁹ Zie 3.4.5.2.

biografisch en narratief gehalte hebben; en het moest het handelen, alsook de ongestoorde reflectie over dat handelen, zoveel mogelijk weergeven.

In de tweede fase zijn de geselecteerde fragmenten via de vier niveaus van de objectale semiotiek geanalyseerd.⁷²⁰ De analyse van elk van de twee geselecteerde fragmenten leidt tot een hypothese over de betekenissen die de tekst aanreikt: over de betekenissen die vorm krijgen in de leefwereld en over de betekenissen die vorm krijgen in het katholieke geloof.

In de derde fase zijn deze twee hypothesen getoetst. De hypothese over de betekenisvormgeving van de leefwereld is getoetst aan de figuratieve trajecten van de leefwereld van heel het transcript. En de hypothese over de betekenisvormgeving van het katholieke geloof is getoetst aan de figuratieve trajecten die ‘samenvatten’ wat het heel het interviewtranscript over het katholieke geloof naar voren brengt. De toetsing is gebeurd door na te gaan of de fundamentele syntaxis en de fundamentele semantiek, die de analyses van de fragmenten aanreikten, in de figuratieve trajecten van het betreffende parcours als de meest kenmerkende zijn waargenomen.

6.4.2.1. De vorming van de leeshypothese en de falsificatie

Een eerste terrein van evaluatie betreft de leeshypothesen die zijn ontstaan in de analyse van de kernfragmenten.

Mijn eerste opmerking daarbij is dat in mijn onderzoek bleek dat de hypothesen die ontstonden door de analyse van een kernfragment, klopten. De leeshypothesen leken de diverse figuratieve trajecten van het betreffende parcours op een goede manier samen te vatten. De meeste figuren en hun semantische investeringen bleken in het semiotische vierkant te plaatsen (fundamentele semantiek), terwijl de bewegingen van de meest centrale narratieve programma's en anti-programma's erin te schetsen waren (fundamentele syntaxis). Ze verhelderden dus de betekenisvormgeving van de beide parcoursen van het interviewtranscript als geheel. Dat wijst op een representatief gehalte van het gekozen fragment en op de kwaliteit van de criteria die tot de selectie ervan hebben geleid. Deze werkwijze, die het niet nader geanalyseerde deel van het interview hypothesetoetsend benadert, laat theoretisch de mogelijkheid open dat andere fragmenten tot een andere hypothese kunnen leiden over de betekenisvormgeving van de leefwereld en van het katholieke geloof. Of dat het geval is (of een ander fragment tot een andere hypothese leidt) is alleen te achterhalen door ieder fragment afzonderlijk te analyseren. Alleen zo is vast te stellen of de hypothese die op grond van een fragment tot stand kwam, ook 'boven zou komen drijven' vanuit de andere fragmenten van het interviewtranscript. Maar precies daartoe is het materiaal te omvangrijk en de semiotische methode te arbeidsintensief. De gekozen werkwijze, die de bevindingen uit de analyse van een geselecteerd fragment als hypothese beschouwt, laat de mogelijkheid open dat op grond van de analyse van andere fragmenten, een andere hypothese tot stand komt. De geformuleerde hypothese is niet de enig mogelijke en denkbare. Het is echter wel een hypothese die geformuleerd is na een grondige analyse van een fragment dat op goede gronden geselecteerd is. Op basis daarvan mag worden aangenomen dat het een representatief gehalte heeft.

⁷²⁰ Voor de uitleg hiervan: zie 3.4.2.2.

Uit het gegeven dat de bevindingen ook in de rest van het interview expliciet waarneembaar zijn, wordt duidelijk dat het fragment goed gekozen is; hieruit blijkt de representativiteit van het fragment.

Mijn tweede opmerking hierbij betreft de falsificatie. Deze omvat in de eerste plaats de semiotische theorie en in het verlengde daarvan de concrete analyses. Binnen de semiotiek leeft het inzicht dat de polen van een semiotisch vierkant die worden verondersteld, niet allemaal gevuld hoeven te zijn. Voor mijn onderzoek betekent dat, dat zo'n situatie (waarbij niet alle vier de polen zijn gevuld) als betekenisaanreikend kan gelden en niet als hypotheseondermijnend beschouwd hoeft te worden. Dat leidt tot de vraag wat dan wel hypotheseondermijnend is. Met andere woorden: het is wenselijk om binnen de semiotische theorievorming naar wegen te zoeken die de gevonden leeshypothesen kunnen falsificeren. Dat in mijn onderzoek van de interviewtranscripten is gebleken dat de leeshypothesen weerklank vonden in de op de hypothesen betrokken parcoursen, mag er dan wel op wijzen dat het goede hypothesen zijn die op grond van een goed gekozen fragmenten zijn ontstaan; dat neemt het belang van het ontwikkelen van wegen om tot falsificatie te komen niet weg. Nu liet de evaluatie van de lichamelijkeheid zien dat de prosodie een falsificerende functie kan hebben. De vormgeving van de expressie kan op betekenissen wijzen die de betekenisgeving op het vlak van de inhoud niet ondersteunt, of corrigeert. Die bevinding wijst erop dat de semiotiek de ruimte heeft om methodes te ontwerpen die de gevonden bevindingen kunnen weerspreken. Dat die bevinding is gevonden in de analyse van concrete interviewtranscripties, doet vermoeden dat semiotische theorievorming rondom falsificatie wellicht het beste tot stand kan komen in het contact met de te analyseren objecten.

6.4.2.2. De verhouding tussen het enunciatieve en het enuncieve

Het tweede terrein dat om evaluatie vraagt betreft het manifestatieniveau en het gewicht van het enunciatieve ten opzichte van het enuncieve binnen interviewmateriaal.

Het manifestatieniveau van de tekst is de tekst zoals die voorligt. Dit wordt doorgaans in het semiotisch onderzoek als een fase beschouwd die aan de analyse voorafgaat. In het semiotisch onderzoek van interviewteksten blijkt dit niveau echter meer gewicht te hebben. Op het niveau van de manifestatie laat de interviewtekst namelijk al heel wat van haar organisatie zien. Zo is het onderscheid tussen het narratieve (het enuncieve) en het dialogische (het enunciatieve) daar al waar te nemen. In de semiotische analyse van interviewteksten mag vervolgens het binnen de semiotiek gangbare inzicht genuanceerd worden, dat het vertelde verhaal (het narratieve en enuncieve) een lagere positie inneemt dan het verhaalde verhaal (het enunciatieve en dialogische).⁷²¹ In mijn onderzoek laat het manifestatieniveau zien dat de narratieve onderdelen veelal letterlijk worden omgeven door de dialogische en dat die op hun beurt de narratieve als een soort inclusie omsluiten. De narratieve delen die vertellen over het verleden, worden omgeven door en als het ware opgehangen aan het dialogische actuele spreken tijdens het interviewgesprek. Dat laat op manifestatieniveau het kenmerk van de subjectiviteit van het biografische interview zien: het verleden krijgt vorm en betekenis vanuit een hedendaagse bril en het

⁷²¹ Zie Lukken en Maas (1996) pag. 38. Zij stellen dat de enunciatieve structuren een hiërarchisch hogere positie innemen dan de enuncieve structuren.

narratieve is in zekere zin illustratief. De narrativiteit wordt ingezet in de constructie van de actuele betekenisvormgeving.

Het is echter in biografisch onderzoek van belang om te achterhalen en in beeld te krijgen welke betekenisgeving in het verleden een rol speelde en hoe zich dat tot de actuele betekenisvormgeving verhoudt. Het is daarom zinvol om aandacht te hebben voor de narrativiteit die niet in het verlengde ligt van het actueel dialogische en voor de narratieve dat daar strijdig mee is. De vragen in het interviewschema naar empirische referenties, naar concrete aanknopingspunten in het verleden, dienden dat doel. Zulke vragen (naar tijdsbesteding, concrete voorvallen, etc.) verhogen de kans dat toenmalige interpretaties en momenten ter sprake komen die niet in de lijn liggen van de actuele betekenisgeving en de hedendaagse bril, en die op momenten van breuk en confrontatie daarmee wijzen. Het semiotische inzicht dat het enuncieue aan het enunciatieve ondergeschikt is, dient dan ook voor de analyse van interviewmateriaal te worden genuanceerd. De analyse moet juist niet voortijdig van onderschikking uitgaan, maar aandacht hebben voor de eigen waarde van het enuncieue en het enunciatieve en voor het betekenisvolle van het niet-samenvallen. In mijn onderzoek is gebleken dat vooral de prosodie, die ook op het vlak van de manifestatie waarneembaar is en in de selectie van te analyseren fragmenten een rol kan spelen, van grote betekenis is in het op het spoor komen van haperende betekenisvormgeving.

6.4.2.3. Conclusie

Het semiotische onderzoek in drie fasen is een poging geweest om grote teksten als bijvoorbeeld interviewtranscripten in hun geheel semiotisch te onderzoeken. Daarmee is bereikt dat de gegevens van heel het transcript bestudeerd zijn en dat heel het transcript heeft bijgedragen aan de theorievorming over de ontwikkeling van religiositeit binnen de familiale context. Er zijn geen gegevens verloren gegaan vanwege de noodzaak de analyse tot een of twee fragmenten te beperken. Het streven om heel de tekst te onderzoeken is niet alleen vanuit de breedte van de bevindingen van belang; het is ook nastrevenswaardig vanuit het semiotische gezichtspunt dat de tekst in haar eigenheid moet worden gerespecteerd.

In dit onderzoek heb ik een eerste aanzet gedaan tot een werkwijze die dit nastreeft. Het is een streven dat navolging verdient, om de hierboven genoemde motieven. Deze concrete werkwijze heeft beantwoord aan het doel van het behoud van de breedte van de gegevens. Het heeft daarnaast beantwoord aan de semiotische eis van navolgbaarheid van de gemaakte stappen. Die navolgbaarheid maakt het mogelijk om deze werkwijze op theoretisch vlak en in haar concrete uitwerking te bediscussiëren en te verbeteren. Dat deze werkwijze in een eerste aanzet vanuit de breedte van gegevens een verdiept inzicht over de ontwikkeling van religiositeit naar voren heeft gebracht, pleit voor verdere discussie over en verbetering van de werkwijze: zowel theoretisch, alsook operationeel.

6.4.3. De evaluatie van de waargenomen interne eenheid van elke tekst

6.4.3.1. De interne eenheid van elke tekst: enunciatie

Voordat ik de teksten met elkaar ga vergelijken, wil ik op de bevinding ingaan dat elke tekst aan een interne eenheid uitdrukking geeft.

Na de analyse van de twee parcoursen van elke tekst, die van de leefwereld en die van het katholieke geloof, heb ik deze parcoursen met elkaar verbonden. Met die stap kwam

het transcript weer als geheel in beeld en werd helder dat in elk van de teksten op een bepaalde manier van interne eenheid en samenhang sprake was. In een en hetzelfde interview bleek het in elk van de parcoursen steeds om dezelfde funderende oriëntatie te gaan. In semiotische termen gaat het hier om de enunciatie; om de eigen subjectiviteit die de betekenisvormgeving fundeert en richting geeft. De enunciatie blijkt de bodem te zijn van waaruit de betekenisvormgeving van heel het interviewtranscript te begrijpen is. Die bevinding dat de enunciatie het sturende en funderende element is dat elk van de niveaus van de objectale analyse kleurt, ondersteunt een bepaald inzicht binnen de semiotische theorievorming: het besef dat het generatieve traject als een model van enunciatie te zien is. Nu vertoont de semiotische term enunciatie grote overeenkomst met het fenomenologische begrip intentionaliteit. De term enunciatie heb ik ook met het begrip religiositeit geïdentificeerd.⁷²² Het gaat hier om religiositeit die in de brede zin van verhoudingswijze wordt opgevat: religiositeit die de subjectieve verhouding tot de omgevende en overschrijdende werkelijkheid betreft, waarbinnen van zinontlening en van zingeving sprake is.

De bevinding van een interne eenheid binnen elke tekst werk ik hier uit op drie gebieden. In de eerste plaats vertoont elke tekst een interne samenhang tussen geloof en leefwereld. In de tweede plaats vertoont elke tekst een interne samenhang op het vlak van de religieuze aspectualisatie en in de derde plaats is in elke tekst van een interne samenhang sprake tussen de subjectkant en de objectkant van de religiositeit. Op die drie gebieden blijkt dat onderscheid of tegenstellingen die op het eerste oog in een tekst worden waargenomen of vermoed, gepaard gaan met een onderliggende funderende interne samenhang: die van het enunciatieve gezichtspunt.

De eenheid van katholiek geloof en leefwereld in elke tekst

Op grond van diverse eerdere studies ben ik er in mijn onderzoek van uit gegaan dat het niet vanzelf spreekt dat het katholieke geloof vorm en betekenis krijgt in het huiselijke leven en opvoeden. Of dat het geval is en hoe dan, is de onderzoeksvraag en niet de veronderstelling die aan de onderzoeksvraag ten grondslag ligt. Die open vraag heeft aan heel mijn werkwijze ten grondslag gelegen. Het heeft tot een interviewschema geleid met een open en een semi-gestructureerd deel.⁷²³ Het heeft ook tot de keuze geleid om in de semiotische analyse van de interviewteksten de parcoursen van leefwereld en katholiek geloof te onderscheiden; zo kon namelijk achterhaald worden of deze parcoursen met elkaar samenhangen en hoe dan.

Het semiotische onderzoek heeft op die vraag een antwoord gegeven dat het onderscheid tussen het katholieke geloof en de leefwereld relativeert. De analyse heeft namelijk aan het licht gebracht dat in elke tekst in elk van de twee parcoursen hetzelfde enunciatieve perspectief wordt uitgedrukt. Die bevinding maakt dat het denken in termen van twee polen dient te worden genuanceerd. In die 'polaire' optiek wordt gedacht dat 'het geloof' vanuit 'de leefwereld' betekenis en vorm krijgt (eventueel met name bij kerkelijke teksten), of het omgekeerde wordt verondersteld: dat 'de leefwereld' vorm en betekenis krijgt vanuit 'het geloof' (eventueel met name bij kerkelijke teksten). Mijn studie laat zien dat elke tekst vanuit eenzelfde enunciatieve inzet zowel het katholieke geloof alsook

⁷²² Zie 3.4.7.2.

⁷²³ Zie 3.2.3.

de leefwereld vorm en betekenis geeft. Elke tekst geeft in de wijze waarop het katholieke geloof vorm en betekenis krijgt en in de wijze waarop de leefwereld vorm en betekenis krijgt, van eenzelfde enunciatieve inzet blijkt. Katholiek geloof en leefwereld zijn in de tekst met elkaar verweven door middel van de enunciatie. Elke tekst geeft niet van een polaire optiek blijkt, maar drukt een eenheid uit: naar de twee parcoursen wordt vanuit hetzelfde enunciatieve gezichtspunt gekeken. Met andere woorden en in termen van religiositeit: in beide parcoursen van elke tekst (van geloof en van leven) is van dezelfde religiositeit sprake; van eenzelfde verhoudingswijze, van eenzelfde funderende grondhouding ten aanzien van de omgevende en overschrijdende werkelijkheid. Binnen elke tekst geven de configuraties van het onkenbare en van de rooms-katholieke traditie en kerk aan de funderende grondhouding uitdrukking, die ook in de configuraties van familie en gezin, van de wereld en van de natuur tot uiting komt.

De eenheid binnen de aspecten van religiositeit in elke tekst

In mijn eerste hoofdstuk heb ik een aantal eerdere onderzoeken de revue laten passeren. Daar heb ik over gezegd dat zij gezamenlijk zicht geven op een heel scala van aspecten waarin religiositeit zich uit kan drukken en dat de onderzoeken eigen accenten leggen. Naast godsdienstige opvattingen, godsdienstig gedrag, kerkelijke betrokkenheid en institutionele binding in meer brede zin, noemen zij aspecten van godsdienstige houding, ervaring, communicatie, ethiek, het zintuiglijke en het lichamelijke. Ook een meer onderliggende en onbewust functionerende structurering van de religiositeit wordt ter sprake gebracht. Die diversiteit bracht me tot de vraag of de verschillende aspecten die van de individuele religiositeit deel uitmaken, onderling samenhangen en hoe dan.

Mijn onderzoek wijst uit dat de interne eenheid binnen elke tekst ook waar is te nemen op het vlak van de aspecten die in religiositeit van elkaar te onderscheiden zijn. Ook hier tekent zich de eenheid van het enunciatieve perspectief af. De diverse aspecten van religiositeit die in een tekst ter sprake komen, komen in die tekst vanuit het aan die tekst eigen enunciatieve gezichtspunt ter sprake. De enunciatie verbindt de diverse aspecten met elkaar en zet ze in een samenhangend geheel, ook als in eerste instantie van tegenstrijdigheid sprake lijkt te zijn. Zo kan bijvoorbeeld in een bepaalde tekst de beslissing om af en toe naar de kerk te gaan, gepaard gaan met het weigeren om te bidden en met een grote distantie van godsdienstige opvattingen. In zo'n tekst lijken de aspecten van religiositeit een tegenstrijdigheid te vertonen. Dat het naar de kerk gaan met een gebedsleven gepaard gaat en met een positieve waardering van godsdienstige opvattingen, ligt namelijk veel meer voor de hand. Op een dieper niveau echter is van eenheid sprake. In de tegenstrijdig lijkende betekenisvormgeving van de drie aspecten van kerkgang, gebed en godsdienstige opvattingen is een eenheid waar te nemen, omdat het uitdrukking geeft aan het enunciatieve gezichtspunt van harmonie binnen de familie die van een zodanig groot gewicht is, dat de verschillen tussen familieleden op godsdienstig vlak de moeite van een ruzie niet waard zijn. Het naar de kerk gaan komt niet op godsdienstige maar op familiale gronden tot stand. In een gezichtspunt dat de harmonie binnen de familiegemeenschap vooropstelt, is het te plaatsen dat naar de kerk gaan gepaard gaat met de afwezigheid van een gebedsleven en met de betekenisloosheid van godsdienstige opvattingen.

De eenheid in de aspecten van religiositeit is in de teksten niet waar te nemen als alleen wordt gekeken naar het concrete gedrag of de specifieke opvatting of de houding als

zodanig. De eenheid is waar te nemen in het enunciatieve gezichtspunt; in de intentionaliteit die erin wordt uitgedrukt.

De eenheid van religieuze houding en religieuze inhoud in elke tekst

Het scala aan aspecten is onder te brengen in twee grotere domeinen, waarbij het ene domein de aspecten van de binnenkant omvat (houdingen, ervaringen, communicatie, gewaarwordingen) en het andere domein de aspecten van de buitenkant (godsdienselijke praktijken, rituelen, kennis en opvattingen). Deze twee domeinen omvatten de subjectieve en de objectieve kanten die wel worden onderscheiden in de religiositeit. Bij de subjectieve kant gaat het om de religiositeit als daad en houding; de nadruk ligt op het 'dat en hoe' men gelooft. Bij de objectieve kant gaat het om de overstijgende werkelijkheid waar de verhoudingswijze betrekking op heeft; de nadruk ligt hier op het 'wat' men gelooft: de inhoud.

Mijn onderzoek brengt in elke tekst niet alleen de individuele verhoudingswijze tot de omringende en overschrijdende werkelijkheid in beeld. Het geeft daarnaast ook zicht op de objectkant van de religiositeit. De objectkant komt in elke tekst op een eigen manier in beeld en wel in de eigen vormgeving en betekenisgeving van de configuraties van het onkenbare, van de rooms-katholieke traditie en kerk, van familie en gezin, van de wereld en van de natuur. Naast religiositeit opgevat als verhoudingswijze, brengt mijn onderzoek daarmee ook de objectkant van de religiositeit in beeld: de overschrijdende onkenbare werkelijkheid, waarop de subjectkant betrekking heeft. De teksten verschillen van elkaar in de trekken die de onkenbare overschrijdende orde heeft. Deze kan godsdienselijk zijn of niet, deze kan transcendent of immanent zijn, deze kan zelf tot verbondenheid oproepen of passief zijn, deze kan op openbaring uit zijn, of op blijvende onkenbaarheid, het kan een orde van harmonie zijn en van chaos, enzovoorts. Elke tekst geeft op een eigen wijze vorm en betekenis aan de overschrijdende werkelijkheid waar de verhoudingswijze betrekking op heeft. Elke tekst brengt die objectkant van de verschillende configuraties en hun de onderlinge relaties in beeld en elk doet dat op een eigen wijze.

Katholiek geloof en leefwereld zijn in de tekst met elkaar verweven door middel van de enunciatie. Die eenheid is ook in de twee uitingvormen van het geloof waar te nemen: de subjectkant en de objectkant. In elke tekst is het 'hoe' en het 'dat' men gelooft nauw verweven met 'wat' men gelooft. In die verwevenheid binnen elke tekst tekent zich het enunciatieve gezichtspunt van die tekst af.

In verband met de hypothesevorming over religiositeit zijn twee zaken relevant.

Het eerste is dat de analyse laat zien dat verschuivingen in de religiositeit als verhoudingswijze gepaard gaan met verschuivingen in de objectkant van de religiositeit. Dat geldt voor de manier waarop de configuratie van het onkenbare vorm en betekenis krijgt en in het verlengde daarvan ook voor de betekenisvormgeving van de andere configuraties. De configuraties die de objectkant figurativiseren zijn namelijk op elkaar betrokken. In semiotische termen gezegd: de klassen op het semiotische vierkant geven de semantische investering weer van de figurativisatie: de configuraties en hun onderlinge betrekkingen in een bepaalde tekst. Dit is het vlak van de relaties: de semantiek. Deze klassen worden echter door de narratieve programma's in beweging gezet. Dat is het

vlak van de operationalisering: de syntaxis. Betekenisgeving ontstaat in de betrokkenheid van semantiek en syntaxis. In de religiositeit zijn de verhoudingswijze en het inhoudelijke op elkaar betrokken.

Het tweede is dat deze samenhang tussen de verhoudingswijze en het inhoudelijke in elke tekst waar te nemen is. In teksten met een godsdienstig religieus gezichtspunt, maar ook in de teksten met een niet-godsdienstige religiositeit staat de subjectieve dimensie niet los van een objectieve. Ook in niet-godsdienstige teksten gaan het subjectieve en het objectieve hand in hand.

6.4.4. Evaluatie van de vergelijking van teksten met elkaar

Het derde analyse-innoverende moment van dit onderzoek is dat teksten met elkaar worden vergeleken. Dat binnen semiotisch onderzoek teksten met elkaar worden vergeleken is niet nieuw. Maas bijvoorbeeld vergelijkt de analyse van bijbelteksten en die van actuele parallelteksten met elkaar⁷²⁴ en Smeets legt teksten van Gregorius naast elkaar in verband met de historiografie ervan.⁷²⁵

Het vergelijken van teksten met elkaar heeft in mijn onderzoek een operationele en een theoretische kant.

Voor wat betreft het operationele vlak: om de analyses van teksten te kunnen vergelijken heb ik gebruik gemaakt van semiotische instrumenten en begrippen als enunciatie, heterotopische en topische ruimtes, prosodie, een thymische dimensie en van een semiotische wijze om naar rituelen te kijken. Teksten vergelijken door semiotische begrippen op deze wijze te operationaliseren is nieuw. Deze werkwijze wordt als eerste geëvalueerd. Daarbij zal naar voren komen dat de teksten overeenkomsten vertonen maar dat er ook verschillen te zijn. Omdat die wijzen op de binding van de religiositeit aan generatie en aan (on)kerkelijkheid, kunnen zij aan de verdere hypothesevorming over religiositeit bijdragen.

Voor wat betreft het theoretische vlak: in het vergelijken van de teksten komt de semantische as als een belangrijk element naar voren. Dat is nieuw in de semiotische analyse. Ook nieuw is, dat ik in het vergelijken van de teksten met elkaar op onderlinge overeenkomsten en verschillen stuit en dat ik het bovenindividuele van het individuele onderken. Ook dat zal ik evalueren.

6.4.4.1. Het operationele vlak

Het vergelijken van de teksten heeft zich gericht op de twee velden waarvan ik in hoofdstuk 3 reeds heb genoemd dat deze zich gaandeweg het analyseren als meest belangrijke vindplaats van religiositeit aandienden: de organisatie van de tijd en de ruimte en de organisatie van de lichamelijkheid. Beide ‘velden’ zijn met behulp van semiotische inzichten en begrippen onderzocht.

Het onderling vergelijken van de teksten brengt overeenkomsten naar voren. Er zijn kenmerken van de religiositeit die in elke tekst voorkomen. Die gemeenschappelijke

⁷²⁴ Maas (1993).

⁷²⁵ Smeets (2007).

kenmerken overstijgen de verschillen tussen de teksten; de verschillen die met familie, generatie en kerkelijke binding samenhangen.

Op die gemeenschappelijke kenmerken ga ik eerst in. Vervolgens stel ik mij de vraag of deze bevinding zicht geeft op een praxis van leven en opvoeden zoals die in de teksten naar voren komt, of dat zo'n bevinding vooral voortkomt uit mijn hermeneutische en methodegestuurde onderzoeksbenadering.

Ten derde ga ik op de verschillen tussen de teksten in die door het onderling vergelijken naar voren komen. Op grond daarvan vervolg ik de vorming van hypothesen door op de binding van de religiositeit aan generatie en (on)kerkelijkheid in te gaan.

Overeenkomende kenmerken van de religiositeit: katholiciteit

In het derde hoofdstuk is al genoemd dat zich gaandeweg het analyseren van de afzonderlijke teksten twee grote terreinen af zijn gaan tekenen waarbinnen religiositeit (van godsdienstige en van niet-godsdienstige aard) te vinden is. De eerste vindplaats is de organisatie van tijd en ruimte. De tweede is de organisatie van de lichamelijkeheid.

De analyse van de organisatie van tijd en ruimte binnen elke tekst liet zien dat de subjectkant en de objectkant van de religiositeit met elkaar verweven zijn. Wat de teksten met elkaar gemeen hebben is dat ze over het algemeen, ongeacht familie, generatie of kerkelijke binding, weinig woorden beschikbaar hebben om uit te drukken hoe het eigen bestaan wordt ervaren als een bestaan dat betrokken is op en deel vormt van een overschrijdende werkelijkheid. De teksten hebben daarnaast met elkaar gemeen dat ze ook weinig woorden beschikbaar hebben om de objectkant van de religie te beschrijven.

Zowel de subjectkant alsook de objectkant van de religiositeit komen in godsdienstige en niet-godsdienstige teksten in beeld via de verhalen over het doen en laten. Het is langs de weg van het vertellen en spreken over het doen en laten, dat in beeld komt hoe het individuele bestaan wordt ervaren als een bestaan dat gericht is op een overschrijdende werkelijkheid: de subjectkant. Het is ook langs die weg, dat zicht ontstaat op de wijze waarop die overschrijdende werkelijkheid gedacht of verbeeld wordt: de objectkant. Religiositeit wordt met name in het spreken en vertellen over het handelen uitgedrukt: in praktijken die al dan niet een collectief of ritueel karakter hebben.

De analyses van de teksten hebben uitgewezen dat in die teksten heel de kenbare werkelijkheid, dat wil zeggen elke configuratie die van een topische orde is, een religieus karakter kan hebben. Elke tekst plaatst namelijk iedere topische configuratie (katholieke traditie en kerk, familie en gezin, wereld en natuur) in een bepaalde verhouding ten opzichte van de configuratie van de onkenbare werkelijkheid: de heterotopische orde. De topische configuraties kunnen met andere woorden naar het heterotopische onkenbare verwijzen, deze aan het licht doen brengen, of ertoe bekwamen. Wat hier relevant is, is dat deze verwijzende aard van de topische configuraties gaandeweg het spreken en vertellen over het leven en de opvoeding aan het licht komt.

De onkenbare orde krijgt in de teksten, afhankelijk van familie, generatie of kerkelijke binding, op een andere wijze vorm en betekenis. Soms wordt het als de tijd en ruimte van God of het goddelijke gedacht en krijgt het transcendente of immanente trekken. Soms is de onkenbare orde een niet-godsdienstige tijd en ruimte, die ook zowel transcendent alsook immanent van aard kan zijn. Ondanks deze verschillen (waarin een verschillend enunciatief perspectief wordt uitgedrukt) komen de teksten met elkaar overeen

in het opzicht dat gaandeweg en tijdens het vertellen in beeld komt, dat de configuraties verwijzend van aard zijn.

Zo blijkt bijvoorbeeld in uitdrukkingen als “Maria had ook een opdracht haar kind op te voeden”, in een opmerking dat een kind een geschenk van God is, of in het ritueel van de kerkgang na de geboorte van een kind, dat het baren en opvoeden van kinderen als een praxis wordt beschouwd die in godsdienstig opzicht betekenis heeft. De configuratie van familie en gezin blijkt religieus te zijn; blijkt van betekenis te zijn in het licht van de onkenbare orde. Dat dit zo is, komt aan het licht in het handelen waarover verteld wordt. Die verwijzende betekenis van het familie- en gezinsleven speelt niet alleen in godsdienstige teksten een rol; deze is ook waarneembaar in een niet-godsdienstige tekst waar het onkenbare als een kosmische ordening wordt gedacht. Ook hier speelt de configuratie van de familie een grote rol en ook hier zijn het de rituelen als het bidden om voorspraak die zicht op die ordening geven. Het handelen blijkt ook hier een verwijzend en religieus geladen handelen te zijn. Voor de configuratie van de natuur geldt iets vergelijkbaars. Dat de natuur een religieuze betekenis heeft komt in verhalen naar voren over het snoeien van de tuin, over hoe je begraven wilt worden en over de ultieme harmonie die in lange boswandelingen ervaren kan worden. Ook hier is zowel in godsdienstige alsook in niet-godsdienstige teksten van verwijzing naar de onkenbare orde sprake en wordt verhalenderwijze en sprekenderwijze helder dat de natuur een verwijzende betekenis heeft. Ook de configuratie van de wereld heeft een verwijzend karakter en ook dat blijkt in het handelen waarover wordt verteld. Soms wordt de wereld als een tranendal beschreven waar de levensmogelijkheden van vrouwen en kinderen bedreigd worden. Soms is het een gebied dat uitziert of uit zou moeten zien naar liberale verlichting. De wereld kan als mondiaal pretpark in beeld komen met talloze uitdagende en plezierige attracties, of als leerschool waar via vallen en opstaan een dieper inzicht in de eigen bestemming ontstaat. In elk van die gevallen is de wereld een oord dat naar een (door de teksten verschillend gedachte) onkenbare orde verwijst. En ook hier geven niet een aantal te berde gebrachte opvattingen zicht op het verwijzende karakter; dit wordt gaandeweg het spreken en vertellen over het handelen helder.

Het is daarnaast ook het handelen dat zicht geeft op de manier waarop die onkenbare orde gedacht of verbeeld wordt en hoe die orde betekenisvol is. De narratieve programma's van geld doneren, de krant lezen, bidden, missionarissen ondersteunen, de afzondering zoeken, pestgedrag corrigeren, inzet in de buurt, reizen, uitdagende locaties opzoeken, etcetera, geven aan hoe de wereld van betekenis is. In het vertellen over het handelen binnen het kenbare, tekenen zich de contouren van het onkenbare af. Datzelfde geldt voor de configuratie van de katholieke traditie en kerk. Het is in het spreken en vertellen over het handelen ten aanzien van deze traditie (het participeren aan de liturgie, kerkverlating, bijdragen aan kerkopbouw, het blijven zoeken naar godsdienstige verdieping binnen de kerk, het afwijzen van bepaalde rituelen), dat in beeld komt hoe deze traditie vorm en betekenis krijgt in het eigen leven. Binnen deze configuratie gaat het niet alleen over het eigen handelen ten aanzien van de traditie (kerkbetrokkenheid of kerkverlating); dit eigen handelen is zeer nauw verweven met het handelen door de traditie zelf, zoals die traditie wordt waargenomen. De betekenisvormgeving van de katholieke traditie en kerk hangt met andere woorden nauw samen met de manier waarop de traditie in haar handelen en spreken beantwoordt aan haar bestemming: het verwijzen naar de onkenbare tijd en ruimte. De traditie wordt op haar handelen, waaronder haar spreken, zoals dat is

waargenomen beoordeeld. De betrokken, onverschillige, boze of hoopvolle houding die ten aanzien van de traditie wordt ingenomen is hier nauw mee verweven.

Het tweede terrein dat in religieus opzicht van belang leek was de organisatie van de lichamelijkheid, die ik in elke tekst in drie categorieën heb onderverdeeld: de prosodie, het thymische en de ritualiteit.

In de evaluatie daarvan constateerde ik dat het lichaam en het lichamelijke vindplaats is van religiositeit. Religiositeit krijgt vorm in een waardering van het menselijk lichaam, van de zintuiglijkheid, de seksualiteit en de emotie. Het krijgt daarnaast vorm in lijfelijk, emotioneel spreken en in praktijken van lijfelijke toewending.

Onderzoek naar de religiositeit die in de organisatie van tijd en ruimte en in de organisatie van de lichamelijkheid gevonden wordt, brengt belangrijke overeenkomende trekken van religiositeit aan het licht.

In elke tekst blijkt dat de facto de aspecten van kennis en opvattingen er minder toe doen. In elke tekst geldt dat vooral een sociale, op de ander gerichte en op de ander betrokken levenswandel belangrijk is. Religiositeit heeft een impliciet, nabij en vanzelfsprekend karakter. Dat dit de belangrijkste aspecten zijn, geeft aan dat religiositeit nauw met het gewone leven verweven is en er niet van los van staat. Religieuze praktijken, verhalen, rituelen etc., die niet vanuit het leven verstaanbaar zijn of daar iets aan toevoegen, zijn betekenisloos. Dat het lichamelijke zo'n grote rol speelt ligt in het verlengde daarvan en spitst het levensnabije toe: religiositeit zit dicht op de huid.

Het is een religiositeit die in de handel en wandel van het dagelijkse bestaan en het huiselijke leven vorm krijgt; zowel in de bijzondere alsook in de meer gewone momenten en situaties. Het is een religiositeit die in handen en voeten wordt uitgedrukt: in praktijken van liefde, zorg en hulpbetoon. Het gaat om praktijken van lichamelijke toewending, die al dan niet een ritueel karakter hebben en die al dan niet als religieuze praktijken worden geëxpliciteerd. Deze religiositeit is niet los of voorafgaand aan het handelen te vinden en bestaat amper in de individuele verwoording van expliciet godsdienstige opvattingen, of de beaming van specifiek godsdienstige kennis. In die meer performatieve religiositeit is het hart belangrijker dan de mond en telt het gevoel meer dan het verstand. Het gezamenlijke weegt zwaarder dan het individuele en het vanzelfsprekende spreekt meer vanzelf dan het gekozene. Dat het om een religiositeit gaat die in het lijf is ingeschreven betekent dat het geen jas is die je naar believen uit kunt doen als ware het een omhulsel. Het is een religiositeit die met de innerlijkheid en de individuele eigenheid verweven is. Nu heb ik in mijn onderzoek voorbeelden gevonden van een religiositeit die meer een individueel en reflexief karakter heeft en waar wel van individuele verwoording sprake is. Deze voorbeelden bevestigen echter de hierboven omschreven 'regel'. In die gevallen worden namelijk de verwoording en de reflectie ingezet om het belang van het goede, dat wil zeggen het op de ander en op de gemeenschap gerichte handelen, te onderschrijven. Als het tot een verwoording van religiositeit komt, wordt als religieuze opvatting beleden dat het handelen sociaal en betrokken moet zijn en dat religieuze kennis of religieus spreken daaraan afgemeten wordt en dient te worden. Elke tekst weet meer opvattingen *over* de katholieke godsdienst te berde te brengen, dan er blijk van te geven weet te hebben *van* godsdienstige opvattingen of kennis. Elke tekst weet ook meer opvattingen *over* de katholieke godsdienst naar voren te brengen, dan er blijk van te geven dat godsdienstige opvattingen of kennis van betekenis zijn.

Religiositeit dient uit het hart te komen, handen en voeten te krijgen, op het goede samenleven gericht te zijn en het dagelijkse leven met zijn hoogte en dieptepunten te ondersteunen. Deze normativiteit dringt zich in de tekst van elke generatie van elke familie op. Het is een normatieve opvatting die het karakter van een geloofsbelijdenis heeft en waar andere godsdienstige opvattingen en inzichten aan worden getoetst. Het expliciet godsdienstige spreken wordt bevraagd op de toegevoegde waarde die het heeft ten aanzien van het gewone dagelijkse leven en samenleven met de gewone en de bijzondere momenten en situaties.

Het onderzoek naar de invloed van factoren van familie, generatie en kerkelijkheid op de individuele religiositeit heeft vooralsnog belangrijke overeenkomende religieuze kenmerken aan het licht gebracht. In deze kenmerken die familie-, generatie- en kerkelijkheidsoverschrijdend zijn, tekent zich een overschrijdende intersubjectiviteit af die niet zozeer naar deze door mij onderzochte onderscheidende factoren verwijzen. Het gaat in deze overschrijdende kenmerken om enunciatieve sporen die verwijzen naar de katholiciteit die de teksten gemeen hebben.

Aan de hypothesevorming waarnaar ik streefde, over de binding van de individuele religiositeit aan factoren van familie, generatie en kerkelijkheid, moet een hypothese over de katholiciteit van de religiositeit voorafgaan, en wel de volgende.

Hypothese: Individuele religiositeit en de binding aan de rooms-katholieke traditie

De individuele religiositeit is met de katholieke traditie verweven in:

1. De gerichtheid op het sociale en op het goede leven en samenleven gerichte handelen.
2. De relativisering van kennis en spreken, en de inbedding van het spreken in het handelen.
3. De grote nadruk op de beleving, de ervaring en de emotie.
4. De normativiteit van deze drie kenmerken.

Onderzoeksbevinding of onderzoeksvooronderstelling

Dat het intentionele handelen en de lichamelijkheid de twee belangrijkste vindplaatsen vormen van religiositeit van kerkelijke en niet-kerkelijke katholieken en dat in die twee velden de genoemde kenmerken naar boven komen, roept een vraag op: de vraag namelijk of zo'n onderzoeksbevinding wellicht meer zegt over de onderzoeksweg (de gehanteerde onderzoeksbenadering en de gehanteerde methoden), dan over de onderzochte praxis. Zo'n onderzoeksbevinding ligt namelijk in de lijn van de hermeneutische onderzoeksbenadering die heel het menselijke leven als vindplaats van religiositeit beschouwt. Wordt de bevinding dat religiositeit met name in het menselijke intentionele handelen en in de menselijke lichamelijkheid wordt gevonden, niet voorondersteld? Wordt in de onderzoeksbevinding niet eigenlijk een onderzoeksvooronderstelling bewaarheid?

Het is zeker zo dat mijn onderzoek in de lijn ligt van de praktisch theologische hermeneutische werkwijze die het menselijke doen en laten beschouwt als een doen en laten dat aan bepaalde betekenissen vormgeeft. Het geeft gestalte aan een visie, een waardeoriëntatie die in brede zin religieus is. Het is ook eigen aan die benadering dat naar zo'n

oriëntatie wordt gezocht, ook als die niet met woorden geëxpliciteerd wordt en meer onbewust een rol speelt.

In mijn studie is de hermeneutische onderzoeksbenadering gepaard gegaan met een methodische openheid die vorm kreeg in de keuze voor het biografische interview als methode van dataverwerving en in de tekstimmanente semiotische analysemethode. De methodische openheid is gericht geweest op een zo goed mogelijk zicht op de religieuze praxis van het huiselijke leven en opvoeden. Er is in het onderzoek van een circulair proces sprake geweest. Het onderzoek heeft open gehouden hoe en waar in de praxis van religieuze betekenisvormgeving sprake is. De open werkwijze van het onderzoek heeft met zich mee gebracht dat de bevindingen gaandeweg en door het empirische materiaal gestuurd, aan het licht kwamen. Dat deze vruchten konden worden gevonden is mogelijk door de open vraagstelling en werkwijze.

Het feit dat in de analyse geleidelijk aan de velden van het intentionele handelen en van het lichamelijke naar voren kwamen, betekent echter niet, dat deze velden vooral in het onderzoek(ster)perspectief bestonden en als gevolg daarvan in de praxis zijn waargenomen. Daar valt namelijk tegenin te brengen dat het interviewschema van het biografische interview alle ruimte bood voor reacties en antwoorden die deels anders of totaal anders waren. Zo hadden de diverse interviews bijvoorbeeld naar voren kunnen brengen dat de *communicatie* tussen de generaties over religie een grote rol speelt. Maar dat deden de interviews niet. De diverse interviews hadden ook op het belang kunnen wijzen van religieuze *opvattingen* of van *kennis*. Ook dat deden ze niet. De interviewgesprekken hadden kunnen benadrukken of doen vermoeden dat het aanvaarden van *leer en dogma* van groot gewicht is. Of ze hadden herhaaldelijk het *expliciteren van het godsdienstige* als iets belangrijks naar voren kunnen schuiven. Maar dat deden de interviews allemaal niet. Als ze dat wel hadden gedaan, als de interviewtranscripten een andere vormgeving en betekenisgeving van religiositeit ter sprake en in beeld hadden gebracht, was de semiotische analyse (in het spoor van zulke andere interviewtranscripten) tot andere resultaten gekomen. Als ook dan na de analyse van de afzonderlijke teksten de vraag zou zijn gerezen naar opvallende met elkaar overeenkomende velden waar religiositeit zich met name aftekent, waren waarschijnlijk andere velden naar boven gekomen.

Mijn stelling is dat een hermeneutische benadering en een methodische openheid om de praxis te 'lezen' zoals die zichzelf aandient, ook andere vindplaatsen en kenmerken van religiositeit (dan het intentionele handelen en de lichamelijkheid) zou hebben gevonden als zulke andere vindplaatsen zich in de teksten over de praxis zouden hebben aangediend. Dat het de vrucht van het onderzoek is dat deze velden en kenmerken een grote rol spelen betekent dan ook niet dat deze bevinding meer over de onderzoeksbenadering van de praxis zegt dan over de praxis zelf.

Wellicht kan gesteld worden dat mijn studie in de praktisch-theologische hermeneutische opzet is geslaagd om een waardeoriëntatie te achterhalen die impliciet en niet verbaal een rol speelt. Daarmee kan echter niet worden gezegd, dat het om onderzoeksbevindingen gaat die niet uit de praxis (zoals die in biografische interviewteksten die semiotisch zijn geanalyseerd) voortkomen. Beter is het te zeggen dat deze methoden het mogelijk maken om te zien wat te zien is: dat religiositeit in het intentionele handelen en in het lichamelijke wordt uitgedrukt.

Daarnaast dient zich vanuit de teksten zelf een argument aan om de terreinen van het intentionele handelen en het lichamelijke serieus te nemen als belangrijkste vindplaatsen van religiositeit. Diverse teksten brengen namelijk expliciet naar voren dat godsdienstige

religiositeit en de geloofwaardigheid ervan niet bij verbale explicitering baat heeft, maar bij een levenswandel die geloofwaardig is; die in handen en voeten belichaamt wat met de mond wordt beleden. De teksten zijn in dat opzicht normatief. Ze geven aan dat dit zo hoort te zijn. Dat diverse teksten expliciet naar voren brengen dat de verwoording van het religieuze ingebed dient te zijn in een levenswandel die geloofwaardig is, vertoont consistentie met mijn onderzoeksbevinding. De teksten zelf verwoorden het inzicht dat het in religiositeit om het geïncarneerde woord gaat.

Verschillen tussen de teksten: enunciatieve sporen

In het vergelijken tussen teksten zijn verschuivingen in beeld gekomen in de objectkant van de religiositeit: in de manier waarop de verschillende configuraties in beeld komen en in de manier waarop ze op elkaar betrokken zijn. In het vergelijken tussen de teksten zijn ook verschuivingen naar voren gekomen in de subjectkant; in de manier waarop het individuele zich verhoudt tot de omgevende en overschrijdende werkelijkheid. In de specifieke wijze waarop elke tekst de objectkant en de subjectkant in beeld brengt, tekent zich het enunciatieve gezichtspunt af. Het vergelijken van teksten onderling wijst uit dat deze verschuivingen verweven zijn met generatie en met (on)kerkelijkheid. In de teksten wijzen enunciatieve sporen op een binding van de individuele religiositeit aan generatie en aan (on)kerkelijkheid.

Aan de hypothesen over de binding van de individuele religiositeit aan de familie kunnen de volgende veronderstellingen worden toegevoegd.

Hypothese: Individuele religiositeit en de binding aan generatie.

1. Aan de semantische as die de generaties van een familie met elkaar gemeen hebben, wordt door elke generatie op een met die generatie verweven wijze vorm en betekenis gegeven. De individuele religiositeit is met het deel zijn van een bepaalde generatie verweven: zowel in de subjectkant alsook in de objectkant. Deze hangen onderling samen.
2. De subjectkant omvat de religieuze verhoudingswijze in de meest brede zin. Het gaat om een religiositeit die zich uitdrukt in een grondhouding ten aanzien van de configuraties van de leefwereld: van familie en gezin, van de wereld en van de natuur. Diezelfde grondhouding komt naar voren in de verhouding ten aanzien van de configuraties van het onkenbare en van de katholieke traditie en kerk.
3. De generationele binding van de subjectkant is in de narratieve programma's waar te nemen; elke generatie legt eigen accenten in de individuele verhoudingswijze tot de omringende en overschrijdende werkelijkheid.
4. De generationele binding van de objectkant is in de klassen te vinden; in de semantische investeringen van de figurativisatie: de configuraties. In de manier waarop de configuraties van het onkenbare, van de katholieke traditie en kerk, van familie en gezin, van de wereld en van de natuur vorm en betekenis krijgen en in hoe ze op elkaar betrokken worden geacht, is tussen de teksten van generatiegebonden overeenkomst sprake.

Mijn onderzoek wijst ook uit dat kerkelijkheid een religiebeïnvloedende factor is. Kerkelijkheid en onkerkelijkheid geven aan elke 'zaak' (de semantische as) en aan elke gene-

ratiegebonden betekenisvormgeving daarvan (klassemen en narratieve programma's) een eigen kleur.

Aan de hypothesevorming over de individuele religiositeit kunnen de volgende inzichten worden toegevoegd.

Hypothese: Individuele religiositeit en kerkelijke binding

1. Of de individuele religiositeit (subjectief en objectief) godsdienstig of niet-godsdienstig is, hangt samen met de kerkelijke betrokkenheid. Er is een samenhang tussen godsdienstigheid en kerkelijkheid en er is een samenhang tussen een niet-godsdienstige religiositeit en onkerkelijkheid.
2. De individuele religiositeit van onkerkelijke katholieken verhoudt zich niet tot een leegte of een godsdienstig nulpunt. Bij afgenomen kerkelijkheid vormt de godsdienstigheid uit het verleden het referentiepunt waar de individuele religiositeit zich toe verhoudt.
3. In kerkelijke en in onkerkelijke religiositeit is van een configuratie van het onkenbare sprake die een heterotopisch karakter heeft en waar de andere configuraties zich als een topische toe verhouden. De heterotopische tijd en ruimte van het onkenbare wordt in kerkelijke teksten als de tijd en ruimte van God gedacht. In onkerkelijke teksten is dat niet het geval.
4. In het onderscheid tussen kerkelijkheid en onkerkelijkheid gaat het om de aard van de betrokkenheid tussen het heterotopische en het topische. In de kerkelijke en godsdienstige religiositeit is de heterotopische destinatie op verbondenheid tussen het heterotopische en het topische gericht en op transformatie van het topische. In onkerkelijke teksten is dat niet het geval.
5. In kerkelijke en in onkerkelijke teksten is van een subjectkant en de objectkant sprake en in kerkelijke en onkerkelijke teksten zijn die met elkaar verweven. In onkerkelijke en in kerkelijke teksten is het 'hoe en dat' van de religiositeit verweven met het 'wat'. De subjectkant van de onkerkelijke/niet-godsdienstige religiositeit en van de kerkelijke/godsdienstige religiositeit heeft een reagerend karakter. Dat de subjectkant van de onkerkelijke en de kerkelijke religiositeit van elkaar verschillen hangt met verschil in de betekenisvormgeving van de objectkant samen.
6. Wat kerkelijke en onkerkelijke religiositeit van elkaar onderscheidt is niet het transcendentiebesef; dat kan ook in onkerkelijke en ongodsdienstige religiositeit aanwezig zijn. Het onderscheidende is het verbondskarakter en de alteriteit.

6.4.4.2. Het theoretische vlak

Hoewel binnen de semiotiek vaker tekstvergelijkend onderzoek is gedaan, is mijn werkwijze betrekkelijk nieuw. Mijn onderzoek zet naast vernieuwingen op het operationele vlak, ook twee kleine nieuwe stappen op de theoretische semiotische weg. Beide theoretische inzichten zijn gaandeweg het vergelijken van de semiotische analyses ontstaan.

De semantische as

De eerste heeft op de semantische as betrekking. Gaandeweg het vergelijken van de tekstanalyses is gebleken dat in teksten van een en dezelfde familie telkens eenzelfde 'zaak' centraal staat. Deze 'zaak' heeft in elke generatie en in samenhang met kerkelijk-

heid telkens op een andere wijze vorm en betekenis gekregen. In semiotische termen gaat het om de semantische as, waar de substantie van de inhoud onder wordt verstaan zoals die zich ongeordend aanbiedt.⁷²⁶

Nu speelt de semantische as in elke semiotische analyse een rol. Deze semantische as omvat twee contraire polen, die samen met een contradictoire neutrale as en polen het semiotische vierkant vormen. In veel analyses wordt het eigene van de as ten opzichte van de polen niet geëxpliciteerd. Zo leggen diverse voorbeelden het semiotisch vierkant uit, door de polen van de complexe semantische as bijvoorbeeld /wit/ en /zwart/ te noemen en door op de neutrale as hun contradicties (/niet-wit/ en /niet-zwart/) te noemen. Dat het om een semantische as van /kleur/ gaat wordt in zo'n geval niet geëxpliciteerd.⁷²⁷ Een voorbeeld van een onderzoek dat de semantische as wel expliciteert is het werk van Maas.⁷²⁸ Het expliciteren van de as speelt daar een rol in het vergelijken van semiotische analyses. Het heeft een toegevoegde waarde. Ook in mijn studie heeft het expliciteren van de semantische as zin. Het is in dit onderzoek zelfs nodig om het eigene van de semantische as ten opzichte van de klassen te expliciteren. Alleen daarmee kan het familiegebundene van de betekenisvormgeving verhelderd worden. Die binding is namelijk gelegen in de semantische as; precies in het ongeordende van de substantie van de inhoud. In mijn onderzoek moet verder worden gezocht naar het eigene van de semantische as ten opzichte van de klassen, de polen.

De uitleg van Greimas over de structuur van het semiotische vierkant en over de investering van de inhoud is hier behulpzaam.⁷²⁹ Hij geeft een voorbeeld van het vierkant door dit op de menselijke relaties te betrekken, met name op de seksuele relaties. Hij brengt de seksuele relatievorming in drie modellen onder. Het eerste is het sociale model. In dat model komt van seksuele relatievorming het maatschappelijk toegestane (huwelijk) en het maatschappelijk verworpen (incest) in beeld. Het tweede model is dat van de economie: seksuele relaties hebben naast een sociale ook een economische betekenis. Een relatie kan in economisch opzicht winstgevend zijn of schadelijk zijn. Greimas noemt het voorbeeld van de bruidsschat. Waar het mij om te doen is, is dat hij bij het economische model van dezelfde polen gebruik maakt. Ook hier komt betekenis tot stand met behulp van de contraire klassen van het /toegestane/ en het /uitgesloten/.

Het derde model is dat van de individuele waarden. Met seksuele relatievorming is een individuele waardeoriëntatie gemoeid, waarbij naar sommige seksuele relaties en uitingen wordt verlangd en waarbij andere relaties en uitingen worden gevreesd. Ook in dit model hanteert Greimas de klassen van het /toegestane/ en het /uitgesloten/. Zijn voorbeeld verheldert dat dezelfde klassen gehanteerd kunnen worden voor een seksuele relatievorming die telkens een ander accent heeft. Zoals het in zijn voorbeeld gaat om een sociale, economische of individuele oriëntatie aangaande de seksuele relatievorming, zo gaat het in mijn onderzoek om de familiegebonden 'zaak' opgevat als eigen accentuering in het menselijke leven en samenleven. Het is vanuit het eigen familiegebonden accent dat het semantische universum (religiositeit) in beeld komt. Het eigen accent dat

⁷²⁶ Maas (1993) pag. 53 en 55.

⁷²⁷ Zie bijvoorbeeld Lukken (1987) pag. 73, 133-136, 221-225 en Lukken en Maas (1996) pag. 62. Uit de beschrijving valt op te maken dat het om semantische assen gaat die omschreven kunnen worden met brede en omvattende termen als /menselijke bestaanservaring/ en /religieus bestaan/. Deze worden echter niet geëxpliciteerd.

⁷²⁸ Maas (1993) pag. 305. In deze studie worden (de semiotische analyses van) bijbelverhalen vergeleken met (de semiotische analyses van) contextverhalen.

⁷²⁹ Greimas (1991) pag. 28-37.

elke familie legt betreft de menswording, de gemeenschapsvorming, of de inordening. In mijn onderzoek krijgt de nog ongeordende familiegebonden 'zaak' in elke tekst op een eigen wijze vorm en betekenis. De overeenkomende familiegebonden semantische as krijgt in elke tekst andere klassemen, die echter voor een belangrijk deel generatiegebonden blijken te zijn. De semantische as omvat echter, zoals we zagen, generatiegebonden klassemen. Het voorbeeld dat Greimas geeft is ook in dat opzicht vergelijkbaar met de semiotische vierkanten van mijn onderzoek. Het is een voorbeeld dat eigen accenten in de semantische as combineert met overeenkomende contraire klassemen.

Semiotiek en intersubjectiviteit

Het tweede vernieuwende van dit onderzoek is, dat ik het binnen de subjectale semiotiek ontstane theoretische inzicht operationaliseer, dat taalgebruik een relationeel en sociaal karakter heeft.⁷³⁰ Dat maakt dat bij elke tekst de vraag kan worden gesteld naar het gesitueerde karakter van subjectiviteit.

In mijn studie naar enunciatieve sporen in de teksten, heb ik aan het licht gebracht dat op vier manieren van zo'n gesitueerdheid sprake is: de subjectiviteit is gebonden aan de rooms-katholieke traditie, aan de familie, aan de generatie en aan het al dan niet kerkelijk zijn.

Zo'n werkwijze kan binnen de semiotiek tot de vraag leiden of deze met het semiotische principe van tekstimmanentie in overeenstemming te brengen is. Wordt in deze werkwijze niet de pretentie uitgedrukt om met behulp van de semiotiek over een andere werkelijkheid iets te zeggen dan over de werkelijkheid van de tekst?

Ik meen dat niet van semiotische competentieoverschrijding sprake is, omdat ik in mijn semiotische analyse tekstimmanent blijf. In het spoor van de subjectale semiotiek heb ik naar enunciatieve sporen gezocht binnen de tekst. Ook het vergelijken van de teksten met elkaar heeft een binnentekstueel karakter gehad, omdat in het vergelijken de uit de tekstimmanente analyses voortgekomen bevindingen naast elkaar zijn gezet. De semantische assen, de klassemen, de narratieve programma's en hun destinatie zijn vergeleken. Het gaat dus om sporen die zich binnen de teksten aftekenen, die doen vermoeden dat de individuele religiositeit bovenindividuele trekken heeft.

Deze uit het tekstimmanente vergelijkende onderzoek van teksten voortkomende inzichten, worden vervolgens als leeshypothese aangereikt. Pas dan wordt de tekstimmanente fase verlaten en wordt 'de ruimte voor de condities van het duiden'⁷³¹ betreden: de discussie over de hypothese met andere onderzoekers die zich over de thematiek van de ontwikkeling van de religiositeit in de familiale context hebben uitgelaten.

6.5. Besluit: hypothesevorming

In dit hoofdstuk zijn de belangrijkste aspecten van de gevolgde onderzoeksweg en de gebruikte onderzoeksmethoden geëvalueerd. Deze evaluatie leidde tot het belangrijke inzicht dat de religiositeit die in elk van de teksten tot uitdrukking komt, onderling grote overeenkomsten vertoont. Het gaat in deze intersubjectiviteit om enunciatieve sporen die verwijzen naar de katholieke traditie. Deze kenmerken krijgen in elke tekst op een eigen wijze nader vorm en betekenis. In de individuele teksten zijn enunciatieve sporen waar te

⁷³⁰ Lukken en Maas (2006b).

⁷³¹ Smeets (2007).

nemen die de individuele religiositeit verbinden met factoren van familie, generatie en (on)kerkelijkheid.

De evaluatie van de onderzoeksweg heeft geleid tot de volgende hypothesen.

Individuele religiositeit en de binding aan de rooms-katholieke traditie

1. De gerichtheid op het sociale en op het goede leven en samenleven gerichte handelen.
2. De relativisering van kennis en spreken, en de inbedding van het spreken in het handelen.
3. De grote nadruk op de beleving, de ervaring en de emotie.
4. De normativiteit van deze drie kenmerken.

Individuele religiositeit en de binding aan familie

1. De individuele religiositeit is niet alleen met het gezin verweven, maar is in drie generaties van de familie waar te nemen. De familiale binding heeft een gezinsoverstijgend karakter.
2. De familiale binding is erin gelegen dat de drie generaties van een familie eenzelfde 'zaak' centraal stellen die aan de religiositeit een eigen kleur geeft.
3. Elke familie heeft een eigen 'zaak' die de religiositeit van de generaties structureert. Het kan daarbij in principe om diverse 'concrete' invullingen gaan; in elke familie kan een eigen 'ongeordende zaak' centraal staan.
4. De familiale religiositeit is niet 'los verkrijgbaar'. De familiale trekken die de religiositeit vertoont zijn slechts waarneembaar in de concrete vormgeving en betekenisgeving door de generaties van de familie. De semantische as, de familiale overeenkomst in de religiositeit, krijgt in elke generatie op een met die generatie verweven wijze vorm en betekenis. In de betekenisvormgeving speelt daarnaast de binding aan de kerkelijke godsdienst een rol.

Individuele religiositeit en de binding aan generatie

1. Aan de semantische as die de generaties van een familie met elkaar gemeen hebben, wordt door elke generatie op een met die generatie verweven wijze, vorm en betekenis gegeven. De individuele religiositeit is met het deel zijn van een bepaalde generatie verweven: zowel in de subjectkant alsook in de objectkant. Deze hangen onderling samen.
2. De subjectkant omvat de religieuze verhoudingswijze in de meest brede zin. Het gaat om een religiositeit die zich uitdrukt in een grondhouding ten aanzien van de configuraties van de leefwereld: van familie en gezin, van de wereld en van de natuur. Diezelfde grondhouding komt naar voren in de verhouding ten aanzien van de configuraties van het onkenbare en van de katholieke traditie en kerk.
3. De generationele binding van de subjectkant is in de operaties van de narratieve programma's waar te nemen; elke generatie legt eigen accenten in de individuele verhoudingswijze tot de omringende en overschrijdende werkelijkheid.
4. De generationele binding van de objectkant is in de relaties tussen de klassen te vinden, in de semantische investeringen van de figurativisatie: de configuraties. In de manier waarop de configuraties van het onkenbare, van de katholieke traditie en kerk,

van familie en gezin, van de wereld en van de natuur, vorm en betekenis krijgen en in hoe ze op elkaar betrokken worden geacht, is tussen de teksten van generatiegebonden overeenkomst sprake.

Individuele religiositeit en kerkelijke binding

1. Of de individuele religiositeit (subjectief en objectief) godsdienstig of niet-godsdienstig is, hangt samen met de kerkelijke betrokkenheid. Er is een samenhang tussen godsdienstigheid en kerkelijkheid en er is een samenhang tussen een niet-godsdienstige religiositeit en onkerkelijkheid.
2. De individuele religiositeit van onkerkelijke katholieken verhoudt zich niet tot een leegte of een godsdienstig nulpunt. Bij afgenomen kerkelijkheid vormt de godsdienstigheid uit het verleden het referentiepunt waar de individuele religiositeit zich toe verhoudt.
3. In kerkelijke en in onkerkelijke religiositeit is van een configuratie van het onkenbare sprake, die een heterotopisch karakter heeft en waar de andere configuraties zich als een topische toe verhouden. De heterotopische tijd en ruimte van het onkenbare wordt in kerkelijke teksten als de tijd en ruimte van God gedacht. In onkerkelijke teksten is dat niet het geval.
4. In het onderscheid tussen kerkelijkheid en onkerkelijkheid gaat het om de aard van de betrokkenheid tussen het heterotopische en het topische. In de kerkelijke en godsdienstige religiositeit is de heterotopische destinatie op verbondenheid tussen het heterotopische en het topische gericht en op transformatie van het topische. In onkerkelijke teksten is dat niet het geval.
5. In kerkelijke en onkerkelijke teksten is van een subjectkant en de objectkant sprake en in kerkelijke en onkerkelijke teksten zijn die met elkaar verweven. In onkerkelijke en in kerkelijke teksten is het 'hoe en dat' van de religiositeit verweven met het 'wat'. De subjectkant van de onkerkelijke/niet-godsdienstige religiositeit en van de kerkelijke/godsdienstige religiositeit heeft een reagerend karakter. Dat de subjectkant van de onkerkelijke religiositeit verschilt van de subjectkant van de kerkelijke religiositeit hangt met verschil in de betekenisvormgeving van de objectkant samen.
6. Wat kerkelijke en onkerkelijke religiositeit van elkaar onderscheidt, is niet het transcendentiebesef; dat is ook in onkerkelijke en ongodsdienstige religiositeit aanwezig. Het onderscheidende is het verbondskarakter en de alteriteit.

In het volgende hoofdstuk zal ik deze hypothesen relateren aan ander onderzoek. In de vergelijking ervan met ander onderzoek is mijn eerste vraag op de structurering gericht. Ik wil nagaan of andere onderzoeken onderkennen dat de individuele religiositeit wordt beïnvloed door de factoren van familie, generatie en kerkelijkheid. Mijn interesse gaat er vervolgens naar uit hoe mijn inzichten zich verhouden tot andere onderzoeken en wat er de toegevoegde waarde van is.

7. DE ONTWIKKELING VAN RELIGIOSITEIT: AANZET TOT HYPOTHESETOETSING

7.1. Inleiding

In dit hoofdstuk relateer ik de door mij gevormde hypothesen aan andere onderzoeken. Ik ga in op de hypothese over de samenhang tussen de individuele religiositeit en de rooms-katholieke traditie en daarna bespreek ik de door mij gevonden samenhangen met de factoren van familie, generatie en (on)kerkelijkheid. Ik ga na hoe de samenhangen die ik heb gevonden zich verhouden tot de inzichten van andere studies. De inzet van dit hoofdstuk is niet om op elke factor uitputtend in te gaan, maar om een eerste aanzet te geven voor de discussie.

7.2. Individuele religiositeit en de rooms-katholieke traditie

1. De gerichtheid op het sociale en op het goede leven en samenleven gerichte handelen.
2. De relativisering van kennis en spreken, en de inbedding van het spreken in het handelen.
3. De grote nadruk op de beleving, de ervaring en de emotie.
4. De normativiteit van deze drie kenmerken.

Met de bevinding dat religiositeit van kerkelijke en onkerkelijke katholieken in deze kenmerken overeenkomt, onderschrijf ik inzichten en vermoedens over de katholieke geloofsbeleving die al eerder zijn verwoord. Derksen⁷³² beschrijft dat het volkskerkelijke katholicisme relatief sterk op ritueel en gewoontevorming is gebaseerd en sensitiviteit, lichamelijkheid, collectiviteit en niet-reflexiviteit als kenmerk heeft. Van Rooden⁷³³ onderschrijft dat, evenals Groener,⁷³⁴ die met de anderen onderkent dat deze kenmerken samenhangen met het verzuilde katholieke verleden. Ook Goddijn, Jacobs en Van Tillo⁷³⁵ stellen vast dat niet de persoonlijke reflectie en verwoording, maar de aanname van de kerkelijke inzichten en de participatie aan devotiepraktijken centraal stond. Maas en Ziebertz⁷³⁶ die meer op de familiale context ingaan, voeren aan dat daar van een 'spiraal van zwijgen' sprake is. Dat inzicht wordt in het veldonderzoek van Elshof en Maas⁷³⁷ herkend. De katholieke religiositeit zoals ik die gevonden heb, vertoont overeenkomsten met waarnemingen van anderen, met name in de kenmerken van het vanzelfsprekende, het collectieve, het lichamelijke, het rituele en het devotiepraktische. Het zijn overigens trekken die tevens regionale sporen vertonen: de families zijn afkomstig uit een stad die in het bereik ligt van de Moderne Devotie.⁷³⁸ De religiositeit die daarop is geënt wordt gekenmerkt door een gerichtheid op innerlijkheid, devotie, nuchterheid en soberheid, en koppelt een praktische inslag aan conventionele kerkelijkheid.

Mijn hypothese bevestigt dus inzichten uit eerdere onderzoeken. Het voegt er twee nieuwe inzichten aan toe. Het eerste is de normativiteit en het tweede is de intergeneratieve continuïteit.

⁷³² Derksen (1989) pag. 241-286

⁷³³ Van Rooden (2004) pag. 535, 549.

⁷³⁴ Groener (2003) pag. 138.

⁷³⁵ Goddijn, Jacobs en Van Tillo (1999) pag. 103-104.

⁷³⁶ Maas & Ziebertz (1997) pag. 384-404.

⁷³⁷ Elshof en Maas (2002).

⁷³⁸ Zie 3.3.1. Van Schaik (2003).

7.2.1. De normativiteit

De nadruk binnen de religiositeit op het belang van het goede en op de ander betrokken praktijken en de ermee gepaard gaande relativisering van het verbale en het cognitieve, heeft een normatief karakter. Religiositeit dient uit het hart te komen, handen en voeten te krijgen, op het goede samenleven gericht te zijn en het dagelijkse leven met zijn hoogte en dieptepunten te ondersteunen. Deze normativiteit dringt zich in elke tekst van elke generatie van elke familie op. Het is een normatieve opvatting die het karakter van een geloofsbelijdenis heeft en waar andere godsdienstige opvattingen en inzichten aan worden getoetst. Het expliciet godsdienstige spreken en godsdienstige cognities worden bevraagd op hun toegevoegde waarde ten aanzien van het gewone dagelijkse leven en samenleven. Godsdienstig belijden dient ingebed te zijn in een geloofwaardige godsdienstige levenswandel.

Mijn bevinding dat het verbale en het cognitieve een relatief geringe rol spelen, nuanceert het vermoeden van sommige andere onderzoekers, dat ouders op het vlak van de godsdienstige opvoeding met hun handen in het haar zouden zitten. Andree en Lanser-Van der Velde nemen bij ouders waar, dat deze niet of weinig met elkaar praten over vragen van kerk en geloof en dat zij dat ook niet met hun kinderen doen. Zij lijken te veronderstellen dat ouders dat wel zouden willen en dat hier van een onvermogen sprake is dat door ouders zelf betreurd wordt. Ook Vergouwen die constateert dat ouders er niet in slagen om godsdienstige opvattingen over te brengen op hun kinderen, lijkt te vermoeden dat ouders dit wel beogen. Haar bevinding dat ouders dan in elk geval op het vlak van de overdracht van de zingevingstijl er nog wel in slagen de eigen religiositeit over te dragen, heeft een troostende ondertoon; alsof ouders troost behoeven.

Naar mijn idee belijden ouders de godsdienstige opvatting dat het geloof handen en voeten moet krijgen en dat de verwoording van het geloof geen grote toegevoegde waarde heeft. Dat zij in hun leven en opvoeden per definitie zouden lijden onder een gebrek aan verdere godsdienstige kennis en dat zij moeite hebben met hun moeite om over vragen van kerk en geloof te praten, mag worden betwijfeld.

7.2.2. De continuïteit

De religiositeit zoals ik die heb waargenomen, vertoont overeenkomsten met de vroegere zoals die door anderen is waargenomen. Het gaat om intergeneratieve continuïteit. Mijn studie wijst uit dat die continuïteit geworteld is in de rooms-katholieke traditie. Dat is het tweede aspect dat mijn onderzoek aan de reeds bekende inzichten toevoegt. Dat de religiositeit van ouders en jongeren deze overeenkomstige kenmerken vertoont met die van de grootouders, komt voort uit grootouderlijke negatieve ervaringen met kerkelijk spreken, onder meer met het kerkelijke spreken dat het lichamelijke reguleert. De relativisering van het verbale bij ouders en jongeren, continueert een grootouderlijk besef dat kerkelijk spreken weinig positieve toegevoegde waarde heeft.

De verhalen van de grootouders laten zien dat zij gehoorzaamheid aan en beaming van het kerkelijke spreken als een kerkelijk verwachtingspatroon hebben waargenomen.⁷³⁹ Hun verhalen geven er echter blijk van dat zijzelf en ook hún ouders een kritische distan-

⁷³⁹ Zie de paragrafen uit hoofdstuk 4 over de grootouderlijke weergave van de configuratie van de katholieke traditie en kerk en over de configuratie van familie en gezin.

tie ten aanzien van het kerkelijke spreken hebben ontwikkeld. Grootouders brengen niet alleen de door henzelf *gegeven* opvoeding, maar ook de door henzelf *gekregen* opvoeding in beeld als een opvoeding die op de kerk betrokken is geweest. Daarbinnen geeft elke grootouderlijke tekst aan, dat reeds in de eigen jeugd gehoorzaamheid aan het kerkelijk spreken niet vanzelf sprak. KKK-1 noemt dat de eigen ouders het huiselijke leven en de kinderen tegen slaafse onderwerping hebben willen beschermen. KKO-1 noemt dat de eigen moeder zich tegen een al te rigoureuze navolging van kerkelijke wetgeving heeft verzet. In KOO-1 wordt de strikte vaderlijke navolging van regels over vasten en onthoudingsdagen kritisch onder de loep genomen. Elke grootouder brengt de eigen min of meer kritische houding ten aanzien van het kerkelijke spreken ter sprake als een houding die in de lijn ligt van de houding van de eigen ouders. Nu kan het zijn dat hier het effect dat Van Rooden noemt een rol speelt,⁷⁴⁰ namelijk dat het de hedendaagse bril is die maakt dat aan de ouders van de grootouders, die in de eerste helft van de vorige eeuw hebben opgevoed, met terugwerkende kracht een kritische mondigheid wordt toegeschreven. De beschrijving van de familiale geschiedenis zegt in dat perspectief meer over de waarde die onze tijd aan individuele mondigheid en aan familiale samenhang toekent, dan dat het zicht geeft op toenmalige praktijken van huiselijk leven en opvoeden. Dat het effect dat Van Rooden noemt een rol kan spelen, neemt echter bevindingen uit historisch onderzoek niet weg. Zoals bijvoorbeeld die van Luyks,⁷⁴¹ die erop wijst dat het beeld van de ‘verkuddelijkte’ katholieken, onder anderen op het punt van de naleving van de kerkelijke leer inzake seksualiteit en vruchtbaarheid, aan herziening toe is.

Mijn onderzoek bevestigt het beeld dat het niet vanzelf sprak dat het kerkelijke spreken werd gehoorzaamd en dat het ook niet vanzelf sprak dat van innerlijke beaming sprake was in de gevallen dat gehoorzaamd is. De grootouderlijke teksten laten zich in meer of in mindere mate uit over kleinering, isolering en verdrukking van het menselijke leven door de katholieke traditie. Telkens komt deze verdrukking van het leven tot stand door het kerkelijk spreken dat op de beheersing van het lichamelijke is gericht: de huisbezoekende pater die de komst van meer kinderen afdwingt, de biecht waar vooral over het seksuele leven een oordeel wordt geveld, leerstellingen die ertoe leiden dat ongedoopte gestorven kinderen apart van de gemeenschap en in ongewijde aarde zijn begraven, voedselwetten over het nuchter moeten zijn en brood dat in de vastentijd per gram moet worden afgewogen, het celibaat dat tot vereenzaming van priesters leidt, etcetera. Vertellingen over rituelen, zoals bijvoorbeeld de kerkgang van de moeder na de geboorte van een baby, verhelderen dat de positieve waardering van dit ritueel bestaat bij de gratie van een partiële beaming van de door de kerk aangereikte betekenis ervan; aspecten van zuivering en boete worden niet beaamd. In de verhalen van de grootouders is het kerkelijk spreken beladen en amper positief.

De nadruk op de lichamelijkheid en het handelen en de afweer van kerkelijk spreken binnen de andere twee generaties, ligt in die grootouderlijke lijn en geeft daar gevolg aan. Hier is van het mechanisme sprake dat Schwab⁷⁴² en diverse jongerenonderzoekers⁷⁴³

⁷⁴⁰ Zie 3.2.1.1 en 3.2.1.2. Van Rooden (2004).

⁷⁴¹ Luyks (1986), vgl. Kerklaan (1987, 1994).

⁷⁴² Schwab (1995).

⁷⁴³ Van der Ploeg (1985) en Alma (1993) vermoeden dat van zo’n proces sprake is bij de protestantse jongeren en Ter Bogt (1987) vermoedt dit bij de rooms-katholieke jongeren. De Hart (1990), Pieper & Vermeer (2001) en Van Dijk & Maas (2000, 2001) stellen dat dit proces bij katholieke jongeren sterker speelt dan bij protestantse jongeren.

ter sprake brengen: dat kerkkritiek bij een jongere generatie geen breuk vormt, maar een radicalisering is van een kerkkritische of kerkonverschillige houding, die bij de oudere generatie al aanwezig was en door de jongere generatie is waargenomen. De kritische distantie ten aanzien van het spreken door de kerk die in de tweede en de derde generatie waarneembaar is, vertoont continuïteit met de grootouderlijke distantie. In elke tekst klinkt een wantrouwen door tegen de katholieke kerk, als die via het woord macht wil uitoefenen. Daarnaast wordt in elke tekst van elk van de drie generaties openheid uitgesproken ten aanzien van het spreken door de kerk dat dialogisch is, dat luistert, dat niet wil dwingen en dat open staat voor de vragen van gelovigen. Ook in dat opzicht is van intergeneratieve overeenkomst sprake.

In kerkelijke en in onkerkelijke teksten van de tweede en de derde generatie leeft de herinnering aan een kerkelijk-godsdienstige visie en aan kerkelijke narratieve programma's van regulering en beheersing van de lichamelijke, seksualiteit en vruchtbaarheid. De weerzin en angst tegen een negatieve godsdienstige betekenisgeving van het lichaam 'van buiten af', is in die generaties nauw verweven met die vroegere herinnering. De huidige afweer tegen kerkelijke spreken wordt gevoed door hedendaagse godsdienstige praktijken die diverse teksten ter sprake brengen. Teksten van de tweede en derde generatie noemen lichaamsvijandige praktijken uit de Islam, bijvoorbeeld het besnijden van vrouwen en de dwang om hoofddoeken of boerka's te dragen. Ook noemen ze lichaamsbeheersende praktijken binnen het rooms-katholieke christendom, waarbij het opvalt dat deze godsdienst sterker onder dat negatieve gezichtspunt in beeld komt, naarmate kerkelijke betrokkenheid afneemt.⁷⁴⁴ Onkerkelijke teksten brengen meer variaties van kerkelijk machtsmisbruik ter sprake (pedofilie) en spreken over een kerkelijke praktijk vaker een negatief oordeel uit. Zo wordt in onkerkelijke teksten aids in Afrika wel voorgesteld als het gevolg van de kerkelijke afwijzing van condooms en niet zozeer als het gevolg van seksueel gedrag. In die waarneming veroorzaakt de kerk aids. In kerkelijke teksten komen zulke voorbeelden minder ter sprake en als ze ter sprake komen worden ze gerelativeerd door positieve ervaringen met de katholieke traditie. Ik noemde eerder al dat het ambt zwaarder en negatiever weegt naarmate onkerkelijkheid toeneemt.⁷⁴⁵ Het gaat in de afweer van ambtsdragers die onkerkelijke teksten vertonen, steeds om misbruik van lichamelijke weerloosheid door ambtsdragers en om de waargenomen en veronderstelde hypocrisie bij ambtsdragers op het vlak van de seksualiteit. Hier zien we dat in het ambt de kerk wordt aangeklaagd. Dat het lichaam vindplaats is van menselijke waardigheid en dat in de schending van het lichaam de menselijke waardigheid in het geding is, is een diep ervaren religieus besef dat een extra gewicht geeft aan de kritiek op zulke schendingen vanuit godsdiensten. In het gegeven dat dit vooral praktijken van ambtsdragers zijn en dat hun misstappen de kerk als geheel wordt aange-

⁷⁴⁴ Wissink (2004) wijst op een tendens binnen de cultuur, die positieve ontwikkelingen in de geschiedenis (waarden als humaniteit) als mens- en cultuureigen ziet en die het kwalijke van ontwikkelingen (geweld en terreur) met institutionele godsdiensten associeert. In die optiek wordt het kwaad in de wereld door godsdiensten veroorzaakt. Het kwaad wordt daarmee als oplosbaar, vermijdbaar en vreemd aan het menselijke en het wereldlijke voorgesteld. In mijn onderzoek neem ik deze tendens waar in teksten die van godsdiensten en godsdienstige voorgangers alleen het negatieve noemen en die de kerkelijke godsdienstigheid verdacht maken en criminaliseren. Dit is een effect van onkerkelijkheid; naarmate mensen minder kerkelijk zijn en geen nieuwe inzichten en ervaringen hebben opgedaan, blijven vroegere inzichten en praktijken langer hangen. Huidige negatieve mediale beeldvorming sluit in die gevallen aan op een al bestaand negatief beeld en versterkt dit.

⁷⁴⁵ Zie 6.3.3.

rekend, drukken de teksten de katholieke opvatting uit dat de ambtsdrager de katholieke kerk vertegenwoordigt en belichaamt.⁷⁴⁶ Het gegeven dat onkerkelijke teksten hier met name melding van maken, neemt echter niet weg dat ook teksten van kerkelijke betrokken respondenten van een besef blijken te geven, dat ook in de huidige tijd godsdienstige praktijken aan menselijke waardigheid afbreuk kunnen doen via lichamelijke vernedering, lichamelijk misbruik en lichamelijke gelijkschakeling.

Niet alleen bij kerkelijke grootouders, maar ook bij kerkelijke ouders en bij kerkelijke jongeren, heeft het spreken door de kerk geen vanzelfsprekend gewicht. Dat doet mijn onderzoek op grond van het interview met de WJD-jongere vermoeden.⁷⁴⁷ Zowel in de liturgie, alsook in de katholieke jongerenmeetings, speelt het kerkelijke spreken een relatief geringe rol, die in de schaduw blijft van de aspecten van zintuiglijkheid, gezamenlijkheid en beleving. Dat is des te opvallender omdat in deze generatie het spreken *over* kerk en geloof, meer dan in de eerdere generaties, als positief geldt. Het spreken *door* de kerk blijft echter ook in deze tekst iets dat bedenkingen oproept en associaties heeft met misbruik van macht.

Mijn waarneming dat het spreken door de kerk ook onder kerkelijk betrokken jongeren geen vanzelfsprekend gehoor vindt, terwijl het spreken over kerk en geloof onder deze groep, anders dan bij hun ouders en grootouders, wel belangrijk wordt, wordt door onderzoek naar jongeren die de Wereld Jongerendagen bezoeken bevestigd. Van Dijk-Groeneboer & Maas⁷⁴⁸ constateren met Hervieu, dat onder deelnemers van de Wereldjongerendagen een verlangen naar religieuze communicatie niet met een terugkeer naar vroegere vormen van kerkelijkheid gepaard gaat. Dat religieuze communicatie en dialoog onder deze groep belangrijk zijn, onderkent ook De Groot⁷⁴⁹ die de Katholieke Jongerendagen karakteriseert als een religieus evenement, dat als zodanig in een op beleving georiënteerde cultuur past. Hij haalt Kregting aan,⁷⁵⁰ die de belangrijkste motieven van jongeren noemt om aan zulke events deel te nemen. Deze variëren van het verlangen naar het ontmoeten van jongeren uit de hele wereld, het beleven van het geloof te midden van andere gelovigen, het verdiepen van het eigen geloof, gezelligheid, en het eren en aanbidden van God. Het zien van de paus en het gehoor geven aan de oproep van de paus om de WJD te bezoeken worden minder vaak genoemd als reden om deze dagen te bezoeken. In de doorwerking van de WJD waarnaar gezocht is,⁷⁵¹ tekent zich iets vergelijkbaars af. De WJD hebben een doorwerking in blijvende contacten met buitenlandse WJD-gangers, op het vlak van een nog sterkere kerkelijke betrokkenheid. Het heeft de eigen geloofsverdieping versterkt en aan het gevoel bijgedragen deel uit te maken van een mondiale geloofsgemeenschap. Ook heeft het ertoe geleid dat men vaker voor het gelovig zijn uit durft te komen en er vaker met anderen over praat. Net als in mijn onderzoek zien we ook hier, dat het spreken *over* kerk en geloof aan betekenis wint, maar dat dit niet gepaard gaat met een hogere waardering voor het spreken *door* de kerk. De Groot neemt bij zulke events een spanning waar tussen het kerkelijke initiatief en het

⁷⁴⁶ KKK 1552, 1553.

⁷⁴⁷ Zie 4.2.1.2 en wel bij de configuratie van de katholieke traditie en kerk; met name de derde generatie. Zie ook 4.2.2.3 en wel bij de ritualiteit in de kerk; ook met name de derde generatie.

⁷⁴⁸ Van Dijk-Groeneboer & Maas (2000) pag. 17.

⁷⁴⁹ De Groot (2006a) pag. 165-167.

⁷⁵⁰ Kregting (2005) pag. 16.

⁷⁵¹ Kregting & Harperink (2005) pag. 13-15.

kerkelijke spreken enerzijds, en de op de religieuze beleving, onderlinge ontmoeting en gesprek gerichte houding van jongeren anderzijds. Hij meent dat de houding van deze zeer kerkelijke jongeren ten opzichte van het kerkelijke doctrinaire spreken, meer door tolerantie dan door acceptatie wordt gekenmerkt.

Dat is een waarneming die ik vanuit mijn studie onderschrijf en aanvul met twee opmerkingen. De eerste is dat deze tolerantie met openheid gepaard gaat voor kerkelijk spreken dat ook bereid is te luisteren en met afwijzing van een kerkelijk verwachtingspatroon van gehoorzame beaming bij het spreken door de kerk. Het tweede is dat die kritische houding van jongeren sporen vertoont van een grootouderlijke herinnering en waarneming van de katholieke traditie. Zowel de relativering van kerkelijk spreken, alsook de nadruk op de aspecten van ervaring, zintuiglijkheid en gezamenlijkheid, zijn reactie op en verzet tegen een kerkelijk spreken in het verleden. Dat in latere generaties van kerkelijke jongeren het verbale aan gewicht wint, terwijl dat niet gepaard gaat met een toegenomen betekenis van kerkelijk spreken, is geworteld in de familiale katholiciteit die van generatie op generatie is overgedragen.

7.3. Individuele religiositeit en de binding aan familie

1. De individuele religiositeit is niet alleen met het gezin verweven, maar is in drie generaties van de familie waar te nemen. De familiale binding heeft een gezinsoverstijgend karakter.
2. De familiale binding is erin gelegen, dat de drie generaties van een familie eenzelfde 'zaak' centraal stellen, die aan de religiositeit een eigen kleur geeft.
3. Elke familie heeft een eigen 'zaak' die de religiositeit van de generaties structureert. Het kan daarbij in principe om diverse 'concrete' invullingen gaan. In elke familie kan een eigen 'ongeordende zaak' centraal staan.
4. De familiale religiositeit is niet 'los verkrijgbaar'. De familiale trekken die de religiositeit vertoont zijn slechts waarneembaar in de concrete vormgeving en betekenisgeving door de generaties van de familie. De semantische as, de familiale overeenkomst in de religiositeit, krijgt in elke generatie op een met die generatie verweven wijze vorm en betekenis. In de betekenisvormgeving speelt daarnaast de binding aan de kerkelijke godsdienst een rol.

Deze hypothese zal ik op twee punten met eerder onderzoek verbinden.

In de eerste plaats ga ik in op het grote en relatief gegroeide gewicht van de invloed van de grootouderlijke generatie. In de tweede plaats ga ik in op de veronderstelling dat het in die familiale binding met name een binding betreft aan 'de zaak'.

7.3.1. De relatieve groei van de invloed van de grootouderlijke generatie

Binnen de sociologie van het familie- en gezinsleven, leeft sterk de gedachte dat het kerngezin verzelfstandigt ten opzichte van nabije en bekende traditionele banden, zoals die van familie en godsdienstige traditie.⁷⁵² Met deze verzelfstandiging gaat een functieverschuiving gepaard: het zwaartepunt komt te liggen op de emotionele en affectieve functie. Andere maatschappelijke domeinen nemen functies over die eerder bij het familieleven en bij de religieuze traditie hoorden. De beschermingsfunctie wordt in toene-

⁷⁵² Zie 2.4.

mende mate door de overheid overgenomen: sociale verzekeringswetten verminderen de materiële afhankelijkheid van familie of kerk ingeval van ziekte, ouderdom of werkloosheid. In de zich ontwikkelende consumptie-economie neemt de productiefunctie van de huiselijke context af en de verzorgende en affectieve functie toe. Met de toegenomen beschikbaarheid van goede anticonceptie, radicaliseert zich de beperking van het aantal kinderen, terwijl van de eerder gangbare motieven om kinderen te krijgen met name het affectieve motief en de bevestiging van de huwelijksband een rol blijven spelen. Ook voor de socialisatie van de kinderen neemt de betekenis van traditionele banden af. Een levensloop die in het verlengde ligt van traditionele verwachtingen die met familie, godsdienst, sociale laag en gender samenhangen, maakt plaats voor de individuele keuzebiografie waarmee de socialiserende rol van het onderwijs toeneemt, naast die van andere deskundigen, de media, leeftijdsgenoten en het betaalde werk. Het spreekt minder vanzelf dat ouderlijke en familiale inzichten en voorbeelden van betekenis zijn in de socialisatie. De verzelfstandiging van het gezin ten aanzien van traditionele banden, maakt dat ouders meer dan voorheen het geval was, als ouderpaar hun kinderen opvoeden en dat de inbedding door sociale laag, familie, godsdienstige of politieke zuil, vervalt.

Veel onderzoeken naar de religiositeit binnen de familiale context⁷⁵³ en naar de religiositeit van jongeren⁷⁵⁴ beperken hun aandachtsveld tot de twee generaties van het kerngezin. In mijn onderzoek heb ik dat gebied verbreed en heb ik de religiositeit van drie generaties binnen families onderzocht. Naar mijn inzicht is de grootouderlijke generatie van grote invloed op de religiositeit van het gezin. Ik onderken de tendens van de verzelfstandiging van het gezin ten aanzien van de familie. Die verzelfstandiging betekent echter niet, dat familie geen rol meer speelt. De binding krijgt op een andere, een gekozen en flexibele wijze, vorm, wat op het blijvende belang ervan wijst.⁷⁵⁵ Mijn onderzoek bevestigt het vermoeden van andere onderzoeken⁷⁵⁶ dat familie van grote betekenis blijft voor het gezin en voor afzonderlijke gezinsleden. De familie gaat met name op belangrijke momenten of periodes een rol spelen: momenten of periodes van vreugde en verdriet in het persoonlijke leven, worden vooral met de familie gedeeld. Er is niet van functieverlies maar van een verschuiving sprake, waarbij het geregelde en voorgegeven contact plaats maakt voor gekozen contact bij bijzondere gebeurtenissen.⁷⁵⁷ Dat de familie van groot gewicht blijft, hangt nauw samen met het meer functionele en onpersoonlijke karakter van veel overige contacten. De familie is naast het gezin (en met name in de jongste generatie wordt de familiale band aangevuld door vriendschapsbanden) de context waar het individu zichzelf mag zijn. Het gewicht van de familie is daarnaast met het niet gekozen van de familiale band verweven. In vergelijking met gekozen affectieve relaties van vriendschap of liefde, zijn familiebanden met de geboorte gegeven en in zekere zin duurzamer. Het individu valt er minder gauw 'uit'. Oma's die bijvoorbeeld tot

⁷⁵³ Zie 1.2.

⁷⁵⁴ Zie 1.3.

⁷⁵⁵ Zie 2.2.2 Zie Heelas (1996) en Morris (1996).

⁷⁵⁶ Zie 2.4.3 met name Morris (1996) en Brinkgreve (2004).

⁷⁵⁷ Zie de diverse paragrafen die de configuratie van familie en gezin per familie bespreken: 4.2.1.3, 4.3.1.3 en 4.4.1.3. Zie ook de paragrafen over de generatiegebonden patronen binnen de weergave van deze configuratie: 5.4.1.3, 5.4.2.3 en 5.4.3.3. Zie tot slot de paragrafen over de binding aan kerkelijkheid binnen de weergave van deze configuratie: 5.5.3.

vervelens toe tot kerkgang aanmoedigen, blijven ondanks de irritatie die zij oproepen, toch oma's waar kleinkinderen iets mee blijven 'hebben'.

Niet alleen in meer algemene zin maar ook op het vlak van de religiositeit en de religieuze opvoeding, dient de gedachte te worden genuanceerd dat het gezin verzelfstandigt. De verwachting dat het gezin op religieus gebied verzelfstandigt, leidt zelfs tot een toename van het gewicht van de familie. We zien namelijk dat de verzelfstandiging van het gezin in religieus opzicht betekent, dat de verantwoordelijkheid voor de religieuze opvoeding meer in het gezin komt te liggen. De inbedding van de huiselijke taak op dat vlak (binnen het onderwijs, de parochie en het verzuilde verenigingsleven) vervaagt. De ouders staan meer alleen voor de opgave om hun kinderen religieus op te voeden. Zij moeten zoeken naar de betekenis van het religieus zijn in hun leven en in hun opvoeding, en een houding bepalen ten aanzien van de geloofsgemeenschap en het onderwijs, die elk ook hun taak in de religieuze socialisatie aan het heroverwegen zijn.

Mijn onderzoek wijst uit dat ouders, en met name moeders op wier schouders deze taak in toenemende mate komt te liggen, gaan putten uit de bron van het meegekregen ouderlijke voorbeeld: uit houdingen, inzichten en praktijken die ze van huis uit hebben meegekregen. In plaats van in betekenis af te nemen, wint de familie aan gewicht in de religieuze opvoeding. Ik acht de brede gezinssociologische waarneming van Bolt⁷⁵⁸ op het vlak van de huiselijke socialisatie van toepassing op de religieuze opvoeding. Bolts onderzoek naar sociale erfenissen wijst erop dat in de opvoeding die ouders aan hun kinderen meegeven, de eigen van huis uit meegekregen opvoeding, een richtinggevende rol speelt. Dit kan worden uitgedrukt in variaties van navolging (van waardeoriëntatie, houdingen en praktijken) maar ook in de keuze om met het ouderlijke voorbeeld te breken. Dit proces is waarneembaar in de religieuze socialisatie. In de religieuze opvoeding die ouders geven speelt de gekregen opvoeding op dat vlak door. Soms is de meegekregen religieuze opvoeding een bron waaruit geput kan worden. Het kan ook in negatieve zin doorwerken en een rol spelen als anti-programma. Ook dan is de eigen huiselijke religieuze socialisatie het referentiepunt.

Mijn onderzoek wijst vervolgens uit dat het gewicht van de familie voor de religieuze socialisatie van het gezin met name wint, omdat ouders geen andere bronnen en referentiepunten noemen die in de ontwikkeling van de eigen religiositeit en in de religieuze opvoeding een rol spelen. Voor wat de parochie betreft: die komt niet in beeld als plaats of gemeenschap die in dat opzicht een rol speelt. De steun in de religieuze opvoeding en de religieuze verdieping die ouders er zoeken, vinden ze er niet. De parochie zoals die in mijn onderzoek naar voren komt, is niet de geloofsgemeenschap geworden die Andree vijftientig jaar geleden bepleitte en noodzakelijk achtte voor de ontwikkeling van de religiositeit van ouders, voor de religiositeit van jongeren en voor het ouderlijke vermogen tot religieuze opvoeding.⁷⁵⁹ De rol van de familie blijft daarnaast groot, omdat religiositeit en religieuze opvoeding geen thema's zijn die ouders binnen hun netwerk van vrienden en bekenden bespreken. Bolt signaleert dat hoger opgeleide ouders doorgaans over een breder en gedifferentieerder netwerk beschikken dan lager opgeleide ouders. Het netwerk van hoger opgeleide ouders omvat meer mensen dan alleen de familie, en hoger opgeleide ouders doen ook in de opvoeding van hun kinderen op dat brede netwerk een beroep. Ik heb mijn onderzoek uitgevoerd onder families uit hogere sociale

⁷⁵⁸ Bolt (2000) pag. 168-203.

⁷⁵⁹ Andree (1983) pag. 268-271.

milieus die er blijk van gaven over het gedifferentieerde netwerk te beschikken dat Bolt schetst. De ouders in mijn onderzoek doen echter als het gaat om vragen van religiositeit en religieuze opvoeding geen beroep op vrienden en kennissen. Kerkelijke ouders brengen in dat verband de huiver naar voren om met de kerkelijke hiërarchie te worden geassocieerd. Zo'n moeite om het eigen katholiek zijn naar buiten toe ter sprake te brengen, neemt Groener in bredere zin waar: katholieken zijn niet trots op hun kerk.⁷⁶⁰ De negatieve of gemengde gevoelens leiden samen met de katholieke onwennigheid om de eigen religiositeit te verwoorden, tot een zwijgen over religiositeit en religieuze opvoeding binnen netwerken van vrienden en bekenden. Dat draagt eraan bij dat het gewicht van de van huis uit meegekregen religiositeit niet wordt gerelativeerd en groot blijft.

7.3.2. Familiale binding: een overeenkomst in inhoudelijk opzicht

Mijn hypothese is dat de individuele religiositeit verweven is met de familie en dat die verwevenheid tot uitdrukking komt in het gegeven dat elk individu van een familie eenzelfde 'zaak' centraal stelt. Die centrale zaak betrof in de door mij onderzochte families menswording, gemeenschapsvorming en inordening. In andere families had wellicht een andere zaak centraal gestaan.

Ik heb in de bespreking van de teksten laten zien dat het hierbij om een onderliggende en funderende structuur gaat, die doorwerkt in de vormgeving en betekenisgeving van elk van de configuraties. In de wijze waarop de configuraties van het onkenbare, van de katholieke traditie en kerk, in die van familie en gezin en in die van wereld en natuur vorm en betekenis krijgen, tekent zich in elke familie een eigen zaak af. In samenhang met de centrale zaak krijgt de onkenbare tijd en ruimte in de eerste familie vorm en betekenis, als de tijd en de ruimte van de mensgeworden en tot menswording uitnodigende God. In de tweede familie krijgt de onkenbare tijd en ruimte met name in de gerichtheid op het goede samenleven vorm en betekenis. Het Rijk Gods staat hier meer op de voorgrond. In de derde familie krijgt de onkenbare orde vooral als ordenend principe vorm en betekenis. Ook in de andere configuraties is te zien dat deze op een familie-eigen wijze en rondom een familie-eigen zaak vorm en betekenis krijgen. Die zaak krijgt in elke generatie en afhankelijk van de kerkelijkheid steeds op een eigen wijze vorm en betekenis. Zo zagen we dat het met de generatie samenhangt of zo'n zaak via narratieve programma's van omvorming, harmonisatie of van selectie wordt nagestreefd, en zo zagen we ook dat het met de kerkelijkheid samenhangt of een onkenbare tijd en ruimte vorm en betekenis krijgen als tijd en ruimte van God.

Ik tref in de religiositeit van de drie generaties van elke familie een onderliggende structurering aan, die in belangrijke mate het inhoudelijke vlak betreft: de verschillen in vormgeving en betekenisgeving van de concrete configuraties, nemen de overeenkomst niet weg, dat het in een en dezelfde familie om dezelfde zaak blijft gaan.

Dat is een verschil met de waarneming van Vergouwen.⁷⁶¹ Vergouwen neemt, net als ik, tussen de generaties van een familie een overeenkomst waar die in zekere zin aan het eerste oog onttrokken wordt en die de religiositeit structureert. Zij heeft in haar tweegeneratieonderzoek en vanuit de veronderstelling dat ouders en kinderen op religieus-inhoudelijk vlak weinig overeenkomsten vertonen, met name naar overeenkomsten in de religieuze verhoudingswijze gezocht. Deze heeft ze gevonden. Ook als ouders en hun

⁷⁶⁰ Groener (2003) pag. 138.

⁷⁶¹ Zie 1.2.1.5.

kinderen van elkaar verschillen in godsdienstig gedrag, of in godsdienstige opvattingen, zo stelt zij, is in het overgrote deel van die gevallen een overeenkomst in de verhoudingswijze waar te nemen. Zij neemt drie van de zes door Fowler onderscheiden stadia van religiositeit waar, die zij stijlen noemt om de veronderstelling van een voortschrijdende ontwikkeling te vermijden: de mythisch-letterlijke, de synthetisch-conventionele en de autonoom-reflexieve zingevingstijl. Wat ouders en hun kinderen met elkaar gemeen hebben is hun wijze van omgaan met zingeving en religie; jongeren nemen de ouderlijke manier van zich verhouden tot de wereld, tot het transcendente, tot godsdienstige traditie over. Een overeenkomende verhoudingswijze kan met verschil in godsdienstig gedrag of opvattingen gepaard gaan.

Ik onderschrijf de bevinding van Vergouwen, dat er familiale overeenkomsten zijn in de verhoudingswijze. De subjectkant en de objectkant zijn niet van elkaar te scheiden. Er is samenhang tussen religiositeit als houding en als inhoud.⁷⁶² Dat het in een bepaalde familie om menswording, gemeenschapsvorming of inordening gaat, tekent zich ook in de individuele verhoudingswijze van de leden van die familie af. De zaak van de menswording gaat in elke tekst van die familie met een verhoudingswijze gepaard die zich op het wordende karakter van de individualiteit richt. De zaak van de gemeenschapsvorming gaat in elke tekst van die familie met een verhoudingswijze gepaard, die de individualiteit betreft op het bijdragen aan de gemeenschap. En de zaak van de inordening kent een verhoudingswijze die zich richt op het gaan ontdekken van een andere, contrasterende werkelijkheid, die meer dan de kenbare, geordend is. Het familie-eigen accent van de religiositeit werkt ook door in de narratieve programma's: de verhoudingswijzen.

Hoewel mijn onderzoek de bevinding van Vergouwen ondersteunt dat er familiale binding is op het vlak van de verhoudingswijze, bevestigt mijn studie niet haar veronderstelling dat de belangrijkste familiale overeenkomst op dit vlak te vinden is. In mijn onderzoek speelt de overeenkomst tussen de generaties van een en dezelfde familie op het vlak van de verhoudingswijze namelijk een relatief geringe rol. In mijn onderzoek dat de subjectkant en de objectkant van de familiale religiositeit heeft onderzocht, heeft in drie generaties een familiale binding gevonden die op het inhoudelijke vlak van de religiositeit groter is dan op de religiositeit opgevat als verhoudingswijze. De verhoudingswijze, die in mijn onderzoek in de narratieve programma's wordt uitgedrukt, is in mijn onderzoek niet in de eerste plaats met de familie verweven, maar vertoont grotere samenhang met de generatie.

Mijn onderzoek draagt aan de studie van de religiositeit in de familiale context het inzicht bij, dat zulk onderzoek zich niet hoeft te beperken tot het bestuderen van het fides qua of het fides quae als van elkaar losstaande domeinen. Ze zijn met elkaar verweven. Het inzicht dat verschuivingen op het vlak van het 'dat en hoe' van de religie, gepaard gaan met verschuivingen in het 'wat' van de religie, betekent dat de interesse in het ene domein het vertrekpunt kan vormen voor verbreding in de richting van het andere domein. Het besef dat het geloofsinhoudelijke aan het licht komt door houdingen en verhoudingswijzen heen en dat ook het omgekeerde het geval is, betekent dat de ene weg de andere kan helpen ontsluiten.

⁷⁶² Zie 5.3.

7.4. Individuele religiositeit en de binding aan generatie

1. Aan de semantische as die de generaties van een familie met elkaar gemeen hebben, wordt door elke generatie op een met die generatie verweven wijze vorm en betekenis gegeven. De individuele religiositeit is met het deel zijn van een bepaalde generatie verweven: zowel in de subjectkant, alsook in de objectkant. Deze hangen onderling samen.
2. De subjectkant omvat de religieuze verhoudingswijze in de meest brede zin. Het gaat om een religiositeit die zich uitdrukt in een grondhouding ten aanzien van de configuraties van de leefwereld: van familie en gezin, van de wereld en van de natuur. Diezelfde grondhouding komt naar voren in de verhouding ten aanzien van de configuraties van het onkenbare en van de katholieke traditie en kerk.
3. De generationele binding van de subjectkant is in de operaties van de narratieve programma's waar te nemen. Elke generatie legt eigen accenten in de individuele verhoudingswijze tot de omringende en overschrijdende werkelijkheid.
4. De generationele binding van de objectkant is in de relaties tussen de klassen te vinden; in de semantische investeringen van de figurativisatie: de configuraties. In de manier waarop de configuraties van het onkenbare, van de katholieke traditie en kerk, van familie en gezin, van de wereld en van de natuur vorm en betekenis krijgen en in hoe ze op elkaar betrokken worden geacht, is tussen de teksten van generatiegebonden overeenkomst sprake.

Eerdere onderzoeken hebben al aangegeven dat de religiositeit van ouders en die van jongeren van elkaar verschilt. Bij die verschillen wordt over het algemeen aan een drietal aspecten gedacht.

Het eerste onderscheid hangt met de positie in de opvoedingssituatie samen: men is opvoeder of opvoedeling. De religiositeit van ouders komt vanuit het opvoedende gezichtspunt in beeld en daarmee op een eigen en van de religiositeit van kinderen en jongeren onderscheiden wijze.⁷⁶³ Een ander onderscheid tussen de religiositeit van ouders en jongeren dat eerder onderzoek signaleert, is het verschil in leeftijd en levenservaring.⁷⁶⁴ Een derde invalshoek is het verschil in context, waarbij aan kerkelijke factoren wordt gedacht, al dan niet in combinatie met maatschappelijke invloeden.⁷⁶⁵ De religiositeit van ouders en de religieuze opvoeding die zij geven, refereert nog aan de vroegere kerkelijke en maatschappelijke inbedding. Hun religiositeit is in meer of mindere mate verweven met kerkelijke of maatschappelijke patronen. Jongeren hebben niet meegeemaakt dat zo'n kerkelijke of maatschappelijke religieuze inbedding vanzelf sprak. Het individuele van het religieus zijn spreekt voor hen meer vanzelf.

De verschillen in religieus opzicht, die andere onderzoeken signaleren, neem ik ook waar. Wat mij echter vooral opvalt is, dat de individuele religiositeit in deze opzichten (levenservaring, positie in de opvoedingsrelatie, mate van kerkelijke inbedding en maatschappelijke structurering) generatiegebonden trekken vertoont. De religieuze verhoudingswijze en het religieus inhoudelijke, zijn verweven met het deel uitmaken van een bepaalde generatie. De religiositeit van grootouders, ouders en jongeren, vertoont gene-

⁷⁶³ Zie bijvoorbeeld Andree (1983).

⁷⁶⁴ Zie bijvoorbeeld Lanser-van der Velde (2000).

⁷⁶⁵ Zie bijvoorbeeld Schwab (1995).

ratiegebonden trekken die waarneembaar zijn in het 'wat' en in het 'dat en hoe' van de religiositeit en de religieuze opvoeding. Nu constateren diverse studies reeds dat het gezin geen afgebakend reservaat is en dat in de huiselijke religieuze opvoeding maatschappelijke en kerkelijke invloeden een rol spelen. Niet alleen de onderzoeken naar religiositeit in de huiselijke context stellen dit vast, zoals bijvoorbeeld Andree en Van der Slik, maar ook studies die de religiositeit van jongeren onderzoeken doen dat, zoals bijvoorbeeld Van der Ploeg en De Hart. Van der Slik noemt heel uitdrukkelijk dat de achtergrond waartegen de huiselijke religieuze opvoeding zich afspeelt, een veel grotere invloed heeft op de huiselijke religieuze socialisatie, dan doorgaans wordt aangenomen.⁷⁶⁶

Mijn hypothese spitst deze waarneming toe en lokaliseert deze. In de generatiegebonden trekken van de religiositeit zijn sporen van maatschappelijke en kerkelijke ontwikkelingen waar te nemen. In deze paragraaf zal ik dat uitwerken.

In de eerste subparagraaf ga ik in op de generatietheorie. Mijn bevindingen sluiten namelijk aan op het inzicht binnen deze theorie, dat waardeoriëntatie in brede zin samenhangt met het deel uitmaken van een bepaalde generatie en dat belangrijke maatschappelijke omstandigheden of gebeurtenissen daar constitutief in zijn. Ik ga ik in grote lijnen op deze theorie in.

Daarna wijd ik per generatie een subparagraaf aan de generationele binding van de religiositeit. Daarbij hebben vier aspecten mijn aandacht. De eerste is het generatiegebonden karakter van de subjectkant van de religiositeit in de brede zin. De tweede is het generatiegebonden karakter van de religieuze subjectkant ten aanzien van de godsdienst en kerk. Het derde aspect betreft de generatiegebonden trekken van de objectkant van de religiositeit. Vervolgens ga ik in op de generatiegebonden sporen van de rooms-katholieke traditie die de teksten vertonen. Tot slot ga ik per generatie na wat mijn bevindingen opleveren en toevoegen aan de inzichten over de generatiegebonden trekken van de religiositeit. In een laatste subparagraaf zal ik een en ander kort samenvatten.

7.4.1. De generatietheorie

Het generatieonderzoek richt zich op het vinden van gemeenschappelijke waardeoriëntaties, gedragspatronen en levenslopen binnen generaties, die een generatie van eerdere en van volgende generaties onderscheiden. De grens tussen de generaties is niet scherp en absoluut te trekken. Er zijn nuances in de indeling en de jaartallen te maken en ook worden wel verschillende namen gebruikt. De afbakeningen zijn een hulpmiddel om golfbewegingen in beeld te krijgen. Een belangrijke naam in Nederland is die van de socioloog H. Becker.⁷⁶⁷ Hij meent net als Mannheim, op wiens theorievorming hij voortbouwt, dat de jeugd- en jongvolwassenenperiode de belangrijkste periode is: de formatieve periode. In de periode van het tiende tot het vijfentwintigste levensjaar krijgt de waardeoriëntatie vastere vorm. De historische sociaal-economische en culturele⁷⁶⁸ situa-

⁷⁶⁶ Van der Slik (1992) pag. 142 en Andree (1987) die nader onderzoek bepleit naar de invloed van de maatschappelijke context op de religieuze opvoeding (pag. 164).

⁷⁶⁷ Becker (1992).

⁷⁶⁸ Mannheim geeft meer gewicht aan de subjectieve en culturele aspecten: het generatiebesef en aan de tijdsgeest. Becker legt meer de nadruk op de objectieve sociaal economische factoren. Zie H. Stoffels (2006) pag. 122. Stoffels werkt in dit artikel de generatietheorie uit voor de religiositeit. Hij relateert de belangrijkste kenmerken van elke generatie die Becker noemt, aan de religiositeit van de betreffende generatie. Wat hij doet

tie van die formatieve periode, beschouwen zij als bepalend voor het verdere leven, ook voor de waardeoriëntatie binnen het verdere leven.⁷⁶⁹ De economische crisis in het midden van de vorige eeuw, de Tweede Wereldoorlog, het ontstaan van popmuziek, de seksuele revolutie, het ontstaan van informatietechnologie, de val van de Berlijnse Muur, etcetera, zijn situaties of ontwikkelingen die met name hun stempel drukken op de 15 tot 25-jarigen van dat moment. Die ervaringen worden blijvend meegenomen; ze kleuren blijvend het volwassen bestaan en ook de waardeoriëntatie in het volwassen bestaan.⁷⁷⁰

Becker omschrijft een generatie als "een clustering van cohorten die gekenmerkt worden door een specifieke historische ligging en door gemeenschappelijke kenmerken op individueel niveau (levenslopen, waardeoriëntaties en gedragspatronen) en op systeemniveau (omvang en samenstelling, generationele cultuur en generationele organisaties)".⁷⁷¹

In samenhang met de historische sociaal-economische en culturele situatie die van generatie tot generatie verschilt, verschuift ook de waardeoriëntatie per generatie. Generatiegenoten delen dus dezelfde historische gebeurtenissen, politieke en economische structuur, en culturele achtergrond: tijdsgeslacht, muziekstromingen, modebeeld, etcetera. Dit betekent niet dat er tussen mensen van eenzelfde generatie geen individuele verschillen zijn; het betekent dat die verschillen ontwikkeld zijn tegen eenzelfde historische context. Becker onderscheidt een vijftal generaties.

De vooroorlogse generatie (1910-1930)⁷⁷² heeft de economische crisis van de jaren dertig en de Tweede Wereldoorlog meegemaakt. Het opgroeien in een periode van massale werkloosheid en oorlog heeft aan een waardeoriëntatie bijgedragen, waarin soberheid, zuinigheid en gezagsgetrouwheid centraal staan, naast een hoog arbeidsethos en een afkerigheid van politiek extremisme. In deze generatie draagt de opkomst van massamedia als de radio en de film schoorvoetend bij aan een breder zicht op de wereld.

De stille generatie (1930-1940)⁷⁷³ groeit op in de periode van de oorlog en van wederopbouw en beginnende welvaart. Dat leidt tot een waardeoriëntatie die hard werken en soberheid centraal stelt. Deze generatie heeft echter meer onderwijskansen en betreedt de arbeidsmarkt op een tijdstip dat de vraag naar arbeid groot is. Ze gaat meer dan de eerdere generatie naar vernieuwing streven, zij het op een voorzichtige en nuchtere wijze.

De protestgeneratie (1940-1955)⁷⁷⁴ omvat de kinderen van de vooroorlogse generatie. Deze generatie groeit op in een tijd van grotere welvaart en maakt de technologische vernieuwingen bewust mee. De vraag naar hoger opgeleide arbeidskrachten neemt toe. Kinderen uit lagere sociale milieus gaan meer deelnemen aan vormen van middelbaar en hoger onderwijs. Deze generatie brengt als geheel een langere periode op school door en stelt de verantwoordelijkheden van een volwassen leven langer uit. De consumptiecul-

op het vlak van de religiositeit gebeurt op diverse terreinen. De generatietheorie wordt in empirisch onderzoek gebruikt, zoals bijvoorbeeld in de ontwikkeling van organisaties, in het marktonderzoek naar consumentengedrag en in het onderzoek naar behoeften ten aanzien van dienstverlening in de publieke sector. Een voorbeeld hiervan is de doctoraalstudie van V. Haartsen (2004).

⁷⁶⁹ Becker (1992) pag. 132-133.

⁷⁷⁰ Naast deze zogenaamde cohortgerelateerde kijk is binnen de generatiesociologie de periodegerelateerde visie ontstaan. Die stelt dat in de waardeoriëntatie de invloed van maatschappelijke ontwikkelingen die tijdens latere levensfasen plaatsvinden, wordt onderschat. Dat ook ouderen in Lat-relaties leven en ongehuwd samenwonen, terwijl dat in hun formatieve periode niet gangbaar was, wijst er in deze visie op dat het cohortgerelateerde denken te beperkt is. Zie: Haartsen (2004) pag. 15-16.

⁷⁷¹ Becker (1992) pag. 23.

⁷⁷² Becker (1992) pag. 33-52.

⁷⁷³ Becker (1992) pag. 53-69.

⁷⁷⁴ Becker (1992) pag. 71-92.

tuur en een ermee gepaard gaande jongerenmarkt komt op. De jongerencultuur komt meer dan in de eerdere generaties los te staan van de verzuilde en ouderlijke invloed. De jongerencultuur oriënteert zich meer op het buitenland, met name op de Anglo-Amerikaanse cultuur en krijgt een protestkarakter waar de muziek een grote rol in speelt. Er ontstaan op het vlak van onderwijs, werk, vrije tijd en relatievorming contrasten tussen de mogelijkheden van deze generatie en de twee eraan voorafgaande, wat zich ook in de waardeoriëntatie uitdrukt. De protestgeneratie benadrukt waarden als individuele vrijheid, zelfontplooiing, democratisering, gelijkheid van macht en inkomen. Het is de waardeoriëntatie van het ik-tijdperk, dat afscheid heeft genomen van een grondhouding van plichtsgetrouwheid en opofferingsgezindheid aan anderen. Niet het uitstel maar de realisatie van de eigen verlangens en ontplooiingskansen staat voorop. Deze waardeoriëntatie distantieert zich ook van een burgerlijke en op consumptie en bezit gerichte levensstijl; naast maakbare en hedonistische trekken vertoont ze ook solidaire en immateriële trekken.

De verloren generatie (1955-1970)⁷⁷⁵ betreedt het maatschappelijke toneel in de tweede helft van de jaren zeventig en de jaren tachtig en treft er de economische recessie aan die met name in werkloosheid onder schoolverlaters doorwerkt. Deze generatie deelt de waardeoriëntatie van de protestgeneratie op het vlak van de zelfontplooiing en de individuele vrijheid. Hun verwachtingen zijn nuchterder en bescheidener en in politiek en maatschappelijk opzicht behoudender.

De pragmatische generatie is na 1970 geboren en opgegroeid in een periode van economisch herstel en bloei. Het zijn de kinderen van de protestgeneratie die groot worden in een cultuur van computers en internet, die multicultureler is en waar in meer opzichten de 'grote verhalen' (door de val van het Oost-Europese communisme en de moeite om de milieuproblematiek op te lossen) aan betekenis inboeten, terwijl de rol van de economie (internationale economische samenwerking) meer een integrerend gewicht krijgt. Bij de entree op de arbeidsmarkt ondervindt deze groep minder moeite dan de vorige generatie. Deze generatie koppelt nuchterheid, zakelijkheid en hard werken aan een gerichtheid op het eigen leven,⁷⁷⁶ waarbij bindingen in meer algemene zin (werk, privé en religieus) een meer flexibel karakter krijgen, terwijl de beleving een groter accent krijgt.⁷⁷⁷

Op grond van het gegeven dat een generatie tussen de tien en twintig levensjaren omvat, kan vermoed worden dat vanaf de tweede helft van de jaren tachtig of uiterlijk het begin van de jaren negentig een nieuwe generatie kan worden onderscheiden. De aanslag op de Twin Towers en de moorden op Fortuyn en Van Gogh zouden als belangrijke generatiemarkerende momenten kunnen gelden in een periode dat de Nederlandse samenleving wordt gekenmerkt door het zoeken naar een eigen identiteit binnen een Europese en mondiale context en streeft naar een nieuw evenwicht in het multireligieuze en multiculturele Nederlandse landschap.⁷⁷⁸ Deze door Boschma en Groen 'Generatie Einstein' gedoopte generatie⁷⁷⁹ groeit op in een maatschappij die te kenschetsen is als een multi-

⁷⁷⁵ Becker (1992) pag. 93-105.

⁷⁷⁶ Becker (1992) pag. 117-119 en 162-163. Zie ook Becker (1998) pag. 11 en 30.

⁷⁷⁷ Stoffels (2006) pag. 131.

⁷⁷⁸ Stoffels (2006) pag. 133.

⁷⁷⁹ Boschma & Groen (2007) pag. 15-16. Zij onderscheiden de Babyboomers (1945-1955), de Generatie X (1960-1985) en de Generatie Einstein (1988-nu). In hun studie gaat het om grootouders, ouders en kinderen. Hun categorie van babyboomers komt qua geboortjaar ongeveer overeen met de protestgeneratie van Becker. Hun Generatie X omvat een deel van Beckers verloren generatie en een deel van zijn pragmatische generatie. Zij gebruiken dus andere namen voor de generaties en hanteren andere jaartallen als onderscheidende grens.

culturele, massamediale, commerciële en welvarende informatiemaatschappij.⁷⁸⁰ Het venster op de wereld dat internet biedt maakt de wereld groter en kleiner tegelijk. Het leidt tot het besef dat waarheid niet anders dan voorlopig en fragmentarisch kan zijn: kennisautoriteit neemt af. De diversiteit op cultureel en religieus vlak is toegenomen. De hogere welvaart en de commercialisering van de maatschappij maakt dat jongeren moeten leren kiezen, hoge eisen stellen aan kwaliteit en functionaliteit, maar ook cynischer worden. Hun maatschappelijke betrokkenheid is groot. Hun benadering van problemen is individueel in plaats van institutioneel en op snelle, in plaats van op trage bureaucratische, oplossingen gericht.⁷⁸¹ Het leven in de beschikbare maar ook complexe wereld leidt ertoe dat deze generatie houvast zoekt in de eigen authenticiteit en in de intimiteit. De authenticiteit combineert de behoefte aan autonomie met de behoefte aan langlopende stabiele banden. Het collectief wordt gerehabiliteerd; niet in de vroegere betekenis van het woord (een groep mensen met dezelfde denkbeelden), maar in de zin van mensen die trouw en loyaal zijn, kritisch en inspirerend⁷⁸² en die in de kring van familie en vrienden worden gezocht. Deze generatie is in dat opzicht socialer en minder op materie betrokken dan de vorige. Het ontwikkelen van een eigen authentieke persoonlijkheid, geldt als hoogste goed en factoren als opleiding, hoge cijfers, een baan, een salaris, kledingstijl, haardracht, etcetera, staan in het teken van dit hoogste goed. Bij autochtone jongeren betekent dat, dat opleiding en werk bevraagd worden op de mogelijkheden die ze bieden om bij te dragen aan de individuele ontplooiing. Het leven (opleiding, uitgaan, werk) maar ook het uiterlijk (kleding, haardracht, etc.) is vindplaats van de beleving en de expressie van de eigen identiteit.⁷⁸³

In mijn onderzoek gaat het om geïnterviewde grootouders met een geboortjaar tussen 1925 en 1935, om ouders met een geboortjaar tussen 1955 en 1965 en om kleinkinderen met een geboortjaar tussen 1975 en 1985. Van de geselecteerde en geanalyseerde interviews is de periode meer toe te spitsen; van die grootouders ligt het geboortjaar voor 1930. Ze vallen onder de vooroorlogse generatie. Van die ouders ligt het geboortjaar rond 1955. Zij horen bij de protestgeneratie. Van de kleinkinderen ligt het geboortjaar meer verspreid, tussen 1975 en 1985. Zij maken deel uit van de pragmatische generatie en van de generatie die daarop volgt: Generatie Einstein.

7.4.2. De grootouderlijke generatie

7.4.2.1. De subjectkant van de religiositeit: de verhoudingswijze in brede zin

De grootouders uit mijn onderzoek maken nog net deel uit van de vooroorlogse generatie. Dat is een generatie die volgens Becker onder invloed van de werkloosheid en de oorlog, in hun formatieve jaren een waardeoriëntatie heeft ontwikkeld, waarin soberheid, zuinigheid en gezagsgetrouwheid centraal staan, naast een hoog arbeidsethos en een

⁷⁸⁰ Boschma en Groen (2007) pag. 19-49.

⁷⁸¹ Boschma & Groen (2007) pag. 74

⁷⁸² Boschma & Groen (2007) pag. 19, 29.

⁷⁸³ Boschma & Groen (2007) pag. 67-77. De auteurs geven aan dat bij allochtone jongeren, met name van Turkse en Marokkaanse afkomst, niet zelfontplooiing maar eer het hoogste goed is. Bij allochtone jongeren dragen activiteiten (opleiding, werk) en producten (merkkleding, auto) bij aan de status en de eer binnen de eigen sociale omgeving. Ze staan ook bij deze jongeren in het teken van de verwerving en de expressie van het hoogste goed: eer.

afkerigheid van politiek extremisme.⁷⁸⁴ Het beeld van traditionaliteit dat Becker schetst, mag worden genuanceerd als we daar de waarneming van Fortmann bij betrekken.⁷⁸⁵ Fortmann neemt in 1952 bij katholieke jongeren van zijn tijd een grondhouding waar, waarin vrijmaking van de persoon, de persoonlijke bewustwording, het verlangen het eigen leven te willen bepalen en het zoeken naar het existentiële en het echte een grote rol spelen.⁷⁸⁶ Jongeren leven meer dan hun ouders doen, in een open wereld en zowel geografisch alsook geestelijk hebben ze minder waardering voor grenzen dan de eerdere generatie.⁷⁸⁷ Dat dit de eerste generatie is die van jongs af aan met radio en film opgroeit, draagt aan deze zoekende houding bij.⁷⁸⁸ Ze voegen zich niet meer klakkeloos in traditionele patronen. Deze generatie vertoont een meer open, naar buiten toe gerichte en individuele grondhouding die op alle domeinen van het leven betrekking heeft.

De interviews met de grootouders in mijn onderzoek vertonen qua religieuze verhoudingswijze in brede zin overeenkomst met de door Fortmann en Stoffels geschetste grondhouding. In mijn onderzoek heb ik bij de grootouderlijke generatie de aanvang van de maatschappelijke tendens van individualisering waargenomen. Het individuele bestaan krijgt in de naoorlogse moderniteit minder dan voorheen vorm vanuit voorgegeven patronen die met familie, godsdienst, stand of gender samenhangen. Het begint de trekken van een keuzebiografie te krijgen, waarbij het levensplan tot stand komt als gevolg van eigen planning en keuze.⁷⁸⁹ Zo laten mijn interviews bijvoorbeeld zien dat zich in de levensloop van vrouwen in deze generatie een nieuwe optie begint af te tekenen. Naast de twee traditionele alternatieven van het kloosterleven en de huwelijks staat, komt binnen het academische milieu voor vrouwen de mogelijkheid meer in beeld van een wetenschappelijke studie.⁷⁹⁰ De individuele levensloop begint zich los te maken uit voorgegeven vooroorlogse verwachtingspatronen en komt in een spanningsveld te staan: het individu zoekt naar een nieuwe verhoudingswijze tot de omgevende context. Die verhoudingswijze, zo heb ik geconstateerd, wordt binnen deze generatie in narratieve programma's van omvorming en correctie uitgedrukt. Er ontstaat telkens distantie van het verdrukkende, het duistere en het isolerende dat binnen elke configuratie wordt waargenomen. Binnen elke configuratie is ook telkens van een individuele zoektocht sprake naar een andere, meer eigen en bevrijdende manieren van binding. Het tekent deze generatie dat naar een eigen vormgeving van het bestaan wordt gezocht en dat die zoektocht vorm krijgt in de betrokkenheid, ontmoeting en confrontatie met de omgevende context.⁷⁹¹

⁷⁸⁴ Deze respondenten komen qua geboortjaar ook dicht in de buurt van de erop volgende 'stille generatie'. Deze waardeoriëntatie komt in de visie van Becker in grote lijnen overeen met die van de vooroorlogse.

⁷⁸⁵ Fortmann (1952) pag. 331-343.

⁷⁸⁶ Fortmann (1952) pag. 339.

⁷⁸⁷ Fortmann (1955) pag. 406.

⁷⁸⁸ Stoffels (2006) pag. 123.

⁷⁸⁹ Zie 2.2.3.1.

⁷⁹⁰ Paragraaf 2.4 wijst erop dat vrouwen hun onderwijsachterstand vanaf de jaren 70 gaan inlopen. Paragraaf 4.4.1.4 laat zien dat in de veertiger jaren voor een meisje de optie om te gaan studeren af werd gewezen. Dat betekent dat in het academische milieu van KOO-1 over deze optie na werd gedacht en dat een levensloop met een andere richting dan het huwelijk en het klooster in beeld begon te komen.

⁷⁹¹ Zie 5.4.1.

7.4.2.2. De subjectkant van de religiositeit: de verhouding tot godsdienst en kerk

Toegespitst op de verhouding tot godsdienst en kerk, bespeurt Fortmann een grote aandacht voor de inhoud, een passie voor het concrete, een zakelijke en nuchtere stijl, een behoefte aan echtheid, een openheid voor de essentie, een gevoeligheid voor het eerlijke geloofsgetuigenis, een afweer van gezagsargumenten en onderscheid tussen verplichtend gebod en menselijke traditie.⁷⁹² Hij wijst op de potentiële onkerkelijkheid van katholieke jongeren. Veel van hun kerkelijkheid bestaat bij de gratie van sociale en familiale druk, of van onnadenkendheid. Verscholen onder de buitenkant van kerkelijk betrokken praktijken, signaleert hij twee soorten van latente onkerkelijkheid: de onkerkelijkheid van de geruisloze afvalligheid, zonder pijn of strijd, en de bewust gekozen onkerkelijkheid die met wrok en bitterheid gepaard gaat.⁷⁹³ Fortmanns waarneming van katholieke jongeren komt overeen met het beeld dat Stoffels⁷⁹⁴ schetst over jongeren als geheel in die tijd, waarbij hij refereert aan onderzoek van Van Doornik (uit 1948) en Saal (uit 1950). Jongeren distantieëren zich van de kerk, er is sprake van geloofsafval, onverschilligheid en van een geringe bereidheid zich aan het gezag van de kerk te onderwerpen. De jongeren van de vooroorlogse generatie voegen zich na de oorlog niet meer klakkeloos in de traditionele godsdienstige patronen.

In mijn onderzoek klinkt de religieuze grondhouding in de brede zin ook door in de verhouding tot de katholieke traditie en kerk. Die verandert van vanzelfsprekend naar gekozen. De grootouders in mijn onderzoek zijn allen kerkelijk gebleven, terwijl diverse generatiegenoten afscheid hebben genomen van de kerk. In plaats van afscheid te nemen hebben zij gezocht naar het waardevolle van de katholieke traditie. In wat ze hebben gevonden komen ze in zekere zin overeen.

7.4.2.3. De objectkant van de religiositeit

De grootouderlijke teksten delen met elkaar het besef dat de katholieke traditie naar Gods tijd en ruimte moet verwijzen. Deze traditie komt in de diverse teksten in meer of in mindere mate als imperfect, tijdelijk en beperkt in beeld, maar ze beantwoordt toch in elke tekst in voldoende mate aan haar verwijzende en bemiddelende bestemming. De grootouderlijke teksten komen in de configuratie van het onkenbare met elkaar overeen in het opzicht dat dit als de tijd en de ruimte van God wordt gedacht en dat deze overschrijdend en normerend is, ook ten opzichte van de katholieke traditie en Kerk. In de grootouderlijke religiositeit maken voorstellingen van God en het goddelijke die het menselijke leven verdrukken en kleineren, plaats voor voorstellingen van God en het goddelijke, die de mens bevrijden en het menselijk leven verheffen en verlichten. Het is eigen aan deze grootouderlijke generatie dat het goddelijke heil enerzijds ervaren wordt als reeds gegeven en kenbaar, terwijl het anderzijds van een beloofde en nog komende orde is. Het kenbare heeft aan betekenis ingeboet, terwijl het mysterie aan gewicht gewonnen heeft. Het eerdere weten is een vraag geworden; een vraag die meer dan vroeger open wordt gehouden en onbeantwoord blijft. Het besef van het mysterie van God gaat met een inzicht gepaard dat dit mysterie niet door de mens vastgelegd kan en mag worden. In elke topische tijd en ruimte wordt de tijd, de ruimte en de ordening van God gezien, maar geen enkele topische tijd en ruimte valt ermee samen. De werkelijkheid van

⁷⁹² Fortmann (1952) pag. 335-338.

⁷⁹³ Fortmann (1952) pag. 334.

⁷⁹⁴ Stoffels (2006) pag. 124-126.

God is altijd overstijgend: in liefde, in barmhartigheid, in rechtvaardigheid, in bemoediging en in troost. Dat betekent dat in de grootouderlijke teksten elke vaste vormgeving principieel wordt gerelativeerd. Het leven valt er nooit met de goddelijke bestemming samen en moet open blijven staan voor het mysterie en voor de transformatieve kracht die van de goddelijke bestemming uitgaat. Dat geldt niet alleen voor het leven in de wereld maar ook voor het leven van de Kerk. De Kerk is enerzijds van grote waarde en wordt anderzijds principieel gerelativeerd en gerelateerd aan Gods overstijgende en onderscheidende mysterie.

7.4.2.4. De objectkant en de rooms-katholieke godsdienst: over God, Kerk en wereld

In de objectkant van de religiositeit van de grootouderlijke generatie zijn sporen van een preconciëliair katholicisme waar te nemen. Borgman, Van Dijk en Salemink⁷⁹⁵ onderscheiden in de religiositeit van katholieken drie manieren van katholiek zijn. De eerste is de preconciëliaire manier. In de religiositeit van voor Vaticanum II⁷⁹⁶ geldt de mens als een vreemdeling op aarde. De aarde is een tranendal en de ziel van de mens verlangt naar het vaderland in de hemel. De Kerk fungeert als verbinding tussen de natuurlijke en de bovennatuurlijke werkelijkheid. Het is een religiositeit van contrast en troost die tot geestelijke weerbaarheid leidt tegen de wisselvalligheden van dat tijdperk. Het is een religiositeit die ook een sterke kritiek bevat op de persoonlijke en maatschappelijke ellende van die periode. Zo vormt het geloof, dat het lichaam aan het eind der tijden zal opstaan en met de ziel verenigd zal worden en dat ook de gekwetste lichamen van zwakke, zieke, lelijke en onaanzienlijke mensen de moeite waard zijn om eeuwig bewaard te blijven, een tegenbeeld van de wijze waarop in de maatschappij met mensen om wordt gegaan. Deze godsdienstigheid van contrast en troost, zo zeggen deze theologen, leeft dóór in de hoofden en de harten van de katholieken. Het is de oudste 'afzettingslaag' van een driedubbele erfenis waarmee katholieken de 21^{ste} eeuw ingaan.⁷⁹⁷

De objectkant van de religiositeit van de grootouders in mijn onderzoek vertoont sporen van deze preconciëliaire godsdienstigheid. Een belangrijk spoor is het besef van het onderscheidende en fundamenteel andere van de tijd en de ruimte van God. Mens en wereld worden in de geloofsbeleving van deze generatie principieel gerelativeerd vanuit het geloof in een beloofde, komende, troostende en recht sprekende hemelse God. Het besef van alteriteit is gebleven: het besef dat Gods tijd en orde contrasteert en normeert. Een tweede spoor is het besef dat de katholieke traditie en Kerk belangrijk zijn. Die moeten mens en wereld op God en het goddelijke richten. Die verwijst naar het onderscheidende en het normerende van Gods tijd en ruimte en deelt daar zelf ook in. Wat deze generatie los heeft gelaten zijn de beelden, de voorstellingen en betekenissen van Gods hemel en van de katholieke traditie die als benauwend, isolerend en verdrukkend zijn ervaren. In de objectkant van de religiositeit hebben openheid voor het mysterie van God en ver-

⁷⁹⁵ Borgman, Van Dijk en Salemink (1995) pag. 11 - 23.

⁷⁹⁶ Borgman, Van Dijk en Salemink (1995) pag. 11 - 15.

⁷⁹⁷ Deze theologen denken in termen van afzettingslagen; van manieren van geloven die na elkaar ontstaan maar waarbij de eerste lagen doorklinken in de latere. De eerste laag is de preconciëliaire godsdienstigheid. De tweede laag vormt het conciliaire *aggiornamento*, die de nabijheid van God juist aan het aardse leven centraal stelt. De derde laag van de erfenis omvat de openheid bij katholieken voor diverse maatschappelijke tradities en bewegingen die naar ontplooiing en emancipatie streven. Deze meer historische en theologische benadering onderscheidt zich van de sociologische van Becker die de verschillende generaties vooral naast elkaar legt en minder kijkt naar de doorwerking van het eerdere in het latere.

trouwen op Gods liefdevolle en komende aanwezigheid de plaats ingenomen van vastleggende en vastgelegde beelden en betekenissen van Gods tijd en ruimte.

Naast sporen van een preconciliair katholicisme, zijn in objectkant van de grootouderlijke religiositeit ook sporen van het conciliaire katholicisme waar te nemen. Er klinkt een visie in door op de verhouding tussen God, Kerk en wereld, die aansluit bij conciliaire inzichten die in *Gaudium et Spes* en *Lumen Gentium* zijn verwoord. Het gaat hier om wat Borgman, Van Dijk en Salemink de tweede godsdienstige laag noemen, die zich in de hoofden en de harten van katholieken heeft afgezet.⁷⁹⁸ Over de laag van de godsdienstigheid van het vreemdeling zijn op aarde, en de hemel als een thuis, komt de laag met beelden van Gods nabijheid juist aan het aardse leven. Gods aanwezigheid wordt gezien in het menselijke verlangen naar liefde, geluk en een zinvol bestaan. Naast te denken in termen van contrast tussen hemel en aarde, waarbij de menselijke beperktheid uitziend naar een komende hemelse voltooiing, ontstaat een visie die hemel en aarde meer in elkaars verlengde ziet: de vragende, mondige en met eigen mogelijkheden begiftigde mens moet op de transformatie van de aarde gericht zijn. Het leven in de wereld en de vragen die vanuit het leven in de wereld aan de godsdienst en de Kerk worden gesteld, staan voorop. Er tekent zich een andere godsdienstige visie op de wereld af, een visie die sporen van GS vertoont in het inzicht dat heel de cultuur vindplaats is van Gods presentie en dat die om omvorming en voltooiing vraagt overeenkomstig Gods bestemming (GS 2). Daarnaast zijn ook in de andere godsdienstige visie op de rooms-katholieke traditie en kerk conciliaire sporen, met name van LG te zien, die stelt dat het Rijk Gods het doel en de bestemming is van de Kerk. De Kerk is ertoe geroepen om daar teken en instrument van te zijn en is met het Rijk Gods verbonden, maar er ook van onderscheiden: de Kerk en het Rijk Gods vallen niet samen. De grootouderlijke interviewteksten vertonen sporen van deze conciliaire inzichten en delen in dit perspectief van de katholieke traditie.

Dat de objectkant van de grootouderlijke religiositeit sporen vertoont van de katholieke traditie zoals die in kerkelijke documenten is verwoord, betekent niet per definitie dat deze grootouders deze documenten hebben gelezen. De overeenkomsten die ook dan waar te nemen zijn, hangen samen met het deelnemen aan het kerkelijk leven (de parochie en bovenparochiële bewegingen), waarin conciliaire inzichten hun weg hebben gevonden.⁷⁹⁹

7.4.2.5. De objectkant en de rooms-katholieke godsdienst: over huwelijk en gezin

Ook de grootouderlijke betekenisvormgeving van de configuratie van het gezins- en familielevens vertoont sporen van de rooms-katholieke godsdienst. Ook hier zien we sporen van een preconciliaire en van een conciliaire godsdienstigheid en wel in de positieve aandacht voor het lichamelijke, in de gerichtheid op het sociale handelen en in de relativisering van het verbale van de godsdienst ook in de godsdienstige opvoeding.

⁷⁹⁸ Borgman, Van Dijk en Salemink (1995) pag. 16-21.

⁷⁹⁹ In de eerste plaats dient hier te worden vermeld dat de interviewteksten sporen vertonen van een aantal inzichten die in kerkelijke documenten worden verwoord. Daarin tekent zich een selectie af. In het verlengde daarvan dient te worden opgemerkt dat ik in deze studie de kerkelijke documenten niet in hun geheel bespreek en er geen samenvatting van geef. In deze studie breng ik die aspecten uit de kerkelijke documenten naar voren die sporen in de interviewteksten hebben nagelaten.

We zagen al dat in de grootouderlijke teksten de herinnering leeft aan een kerkelijk-godsdienstige visie en aan kerkelijke narratieve programma's van de regulering en de beheersing van de lichamelijke, de seksualiteit en de vruchtbaarheid. We zagen ook de gegroeide distantie binnen de grootouderlijke teksten tegen zo'n religieuze betekenisvormgeving van het lichamelijke.⁸⁰⁰ Ook zagen we dat die distantie gefundeerd is in een meer positieve religieuze betekenisgeving van het lichamelijke, van de seksualiteit en van de vruchtbaarheid. Binnen de grootouderlijke religiositeit ontstaat naast en in plaats van een religieus-juridische negatieve benadering van het lichamelijke, een positieve religieuze betekenisgeving.⁸⁰¹ In die religiositeit tekent zich een relationele benadering van het mens-zijn en ook van de menselijke lichamelijke af: het lichaam is vindplaats van het verbonden zijn met God en mensen. Deze nieuwe manier waarop naar het mens-zijn en ook naar de menselijke lichamelijke wordt gekeken, haakt aan op en geeft blijk van een personalistische visie op de mens, die in Vaticanum II en met name in de pastorale constitutie *Gaudium et Spes* wordt uitgedrukt.

Zo geven de grootouderlijke uitspraken over de waardigheid van elk individu en het respect voor elk individu ook in de eerbiediging van de lichamelijke integriteit, uitdrukking aan een andere manier van gelovig kijken: een gezichtspunt namelijk, dat de mens een unicum is, bezielde lichamelijke, door God gewild en naar Gods beeld geschapen (GS 12, 14, 51). Grootouderlijke uitspraken of inzichten die blinde gehoorzaamheid afwijzen en ruimte voor het individuele geweten bepleiten, ook bij vragen van seksualiteit en voortplanting, haken aan op het conciliaire besef dat de mens een bewust wezen is, dat in vrijheid en verantwoordelijkheid het leven vorm mag geven (GS 17, 50). Grootouderlijke vertellingen die laten zien dat het in het leven en in de opvoeding gaat om het gericht zijn op de ander en op de wereld, geven uitdrukking aan het conciliaire besef dat de mens een relationeel wezen is, dat de menselijke roeping een gemeenschapskarakter draagt (GS 24, 25, 26) en dat een individualistische ethiek moet worden doorbroken (GS 30). Uitspraken dat een leven als echtgenote en moeder positief wordt gewaardeerd en aan een godsdienstige bestemming beantwoordt verwijst naar GS 48. Dat geldt ook voor de afwijzing in de grootouderlijke interviewteksten van een instrumentele benadering van seksualiteit en voortplanting en de voorkeur voor een relationele inbedding. GS 48 noemt voortplanting niet meer het primaire doel en wederzijdse hulp het secundaire;⁸⁰² het noemt beide doelen zonder er een hiërarchie in aan te brengen, waarmee het seksuele en het relationele meer in elkaars verlengde komen te liggen. Niet alleen in hun leven voortbrengende rol maar ook in hun zelfschenkende, totale en trouwe liefde, vormen man en vrouw een afbeelding van Gods liefde. De ervaring die de grootouderlijke interviewteksten verwoorden dat man en vrouw aan elkaar gelijkwaardige partners zijn, die elk in het huiselijke leven en opvoeden eigen taken en verantwoordelijkheden hebben, sluit aan op het conciliaire inzicht van de gelijke persoonswaarde van man en vrouw en de wederkerigheid van de liefde, waar GS 49 een teken in ziet van de door God gewilde eenheid van het huwelijk. De man wordt er niet meer het hoofd van de vrouw genoemd. De hiërarchische visie maakt plaats voor gelijkwaardigheid en voor complementariteit van de vaderlijke en de moederlijke zorg (GS 52).

Het conciliaire mensbeeld wordt door contextualiteit en relationaliteit gekenmerkt. In de grootouderlijke generatie is een omslag waar te nemen in de manier waarop de individu-

⁸⁰⁰ Zie 7.2.

⁸⁰¹ Zie de beschrijving van de thymische dimensie in 4.2.2.2, 4.3.2.2. en 4.4.2.2.

⁸⁰² Zie Ruebens (1985) pag. 119-130.

ele mens en het menselijk lichaam in religieus opzicht van betekenis wordt geacht. De narratieve programma's van omvorming en correctie wijzen op de innerlijke beweging die aansluit op een gemeenschappelijke zoektocht. De grootouderlijke uitspraken en inzichten die zich in meer positieve zin over de individuele menselijke waardigheid en over het relationele van de lichamelijke uitlaten, sluiten aan bij katholieke conciliaire opvattingen. Het zijn geen inzichten waarmee mensen zich buiten de Kerk begeven; ze geven uitdrukking aan het deel zijn van een beweging binnen de Kerk en van de voortzetting van de katholieke traditie. Het gaat om een andere beleving van de menselijke waardigheid en lichamelijke; een beleving die door de grootouders als een katholiek-godsdienstige wordt ervaren.

Ook de aandacht voor het handelen die de grootouderlijke teksten uitdrukken is in feite een weerslag van, geeft vorm aan en is uitdrukking van een gelovig besef. Het is eigen aan Vaticanum II dat het solidaire handelen minder op de eigen katholieke geloofs-gemeenschap wordt betrokken en uitgebreid wordt naar anderen. De interviewteksten van de grootouders geven van die bredere en zuiloverschrijdende oriëntatie blijk en drukken in dat opzicht een conciliair gelovig besef uit.

Zo werkt de dogmatische constitutie over de Kerk, *Lumen Gentium* in 30-36, het apostolaat van de leken uit op een manier die grote overeenkomsten vertoont met de grootouderlijke visie op de manier waarop het godsdienstige handelen en het godsdienstige spreken zich tot elkaar dienen te verhouden. LG stelt dat de leken deel hebben aan de priesterlijke, profetische en koninklijke taak van Christus. De leken delen echter op een eigen wijze in de heilszending van de Kerk. Het eigene van de roeping van de leken is hun seculiere karakter (LG 31). Zij zijn ertoe geroepen het Koninkrijk Gods te zoeken in hun leven in de wereld en om de wereld te helpen heiligen van binnen uit en ze zijn in dat opzicht onmisbaar.⁸⁰³ De leek deelt in de priesterlijke taak door het leven in de wereld en in het gezin aan God toe te wijden, aan God op te dragen (LG 34); de aanbidding en lofprijzing van God door de leek gaat gepaard met een aan God toegewijd leven. LG 35 spreekt over de profetische taak van de leken die toegerust zijn met de geest van geloof en de gave van het woord, en die getuigen van het evangelie in het dagelijkse leven, het gezinsleven en het maatschappelijke leven. Ook de profetische taak van de verkondiging van het geloof wordt bij de leek uitdrukkelijk gekoppeld aan een gelovige levenswandel. *Geloofsgetuigenis* en *levensgetuigenis* zijn verweven. LG 36 gaat in op de deelname van de leek aan de koninklijke taak en brengt naar voren dat de leken als leden van de Kerk heel de menselijke samenleving moeten doordringen van Gods heil. Leken hebben de taak om alle terreinen van het leven te heiligen; op Gods bestemming te richten. Dat is een koninklijke taak; dat wil zeggen een taak van liefdevolle dienstbaarheid aan de samenleving. In de vervulling van deze taak om de wereld te heiligen nemen de leken-leden van de Kerk een eerste plaats in. Hun plicht en het vermogen van de leken om de wereld tot haar bestemming te brengen, fundeert LG 36 in hun bekwaamheid op profaan-wetenschappelijk gebied en in Christus' genade.

Het bijzondere van de roeping van de leek bestaat erin om de Kerk tegenwoordig te stellen en werkzaam te doen zijn (getuige en levend werktuig) op die plaatsen en die omstandigheden, waarop alleen zij ervoor kunnen zorgen dat het geloof zout der aarde

⁸⁰³ Zie ook *Apostolicam Actuositatem* (1965).

kan worden (LG 33): het dagelijkse leven van gezin en wereld. In de manier waarop van leken wordt gevraagd dat zij Christus aan het licht brengen, valt de nadruk op het getuigenis van hun leven op. Het leven van de leek moet 'als geloofsgetuigenis' vorm krijgen (LG 31). Het getuigen 'in het leven over het geloof' heeft in LG steeds de context van het leven 'als geloofsgetuigenis'. De taak van de leek om over het geloof te spreken is in LG steeds ingebed in de ruimere taak om gelovig te leven.

Ook in de nadruk op het sociale handelen dat op de wereld is gericht en in de inbedding van het spreken in het handelen, sluiten de grootouderlijke inzichten en uitspraken aan op een gelovig besef. Ook hier is niet van een grootouderlijk vertoog sprake, dat zich op de rand van het Kerk zijn begeeft, of dat zich buiten de Kerk beweegt; het inzicht dat handelen en geloven 'bij elkaar denkt' en dat meent dat godsdienstig spreken om de inbedding van een godsdienstige levenswandel vraagt, is een inzicht dat geworteld is in de katholieke geloofstraditie. Ook een godsdienstige opvoeding die dit spoor volgt, volgt een spoor dat door de rooms-katholieke traditie is uitgezet.

7.4.2.6. De toegevoegde waarde van deze inzichten

De religiositeit van deze grootouderlijke generatie wordt over het algemeen als traditioneel beschouwd. Het Rapport *God in Nederland* is een voorbeeld van zo'n benadering, als die aangeeft dat de leeftijdsgroep van 65 jaar en ouder, meer dan andere leeftijdsgroepen op een traditionele wijze gelovig is: onder deze generatie komt bijvoorbeeld een theïstisch godsbeeld het meeste voor,⁸⁰⁴ zij bidden het meest,⁸⁰⁵ en kerkgangers uit deze generatie zijn het meest positief over kerkdiensten.⁸⁰⁶ Ook Korte wijst er in haar onderzoek van de brieven van het KRO programma *Wonderen bestaan*⁸⁰⁷ op, dat een klassiek-religieus referentiekader veel vaker voorkomt in de oudere leeftijdscategorie.⁸⁰⁸ In de wonderverhalen met zo'n referentiekader verwijst het wonder naar Gods ingrijpen of betrokkenheid, terwijl aan de godsdienstige traditie verbonden plaatsen (kapel, bedevaartsplaats), personen (heiligen, godsdienstige voorgangers), of gebruiken (kaarsen branden, een novene bidden) een rol spelen.⁸⁰⁹

Mijn onderzoek wijst uit dat het gelovig-zijn in deze generatie van kerkelijke katholieken op een heel eigen wijze traditioneel is. Voor wat de subjectkant van de religiositeit betreft: deze grootouderlijke generatie die voor de Tweede Wereldoorlog is geboren,

⁸⁰⁴ Dekker (2007) pag. 40-41.

⁸⁰⁵ Dekker (2007) pag. 48.

⁸⁰⁶ Dekker (2007) pag. 25.

⁸⁰⁷ Korte (2004).

⁸⁰⁸ Korte (2004) pag. 9.

⁸⁰⁹ Korte (2004) pag. 8-9. Korte geeft aan dat deze wonderverhalen, ook als ze van een klassiek-religieus referentiekader blijken te geven, in zekere zin niet traditioneel zijn. Het zijn namelijk geen klassieke wonderverhalen in die zin dat het verhalen zijn over religieuze voorbeeldpersonen als bijvoorbeeld heiligen die uit de geloofsgemeenschap voortkomen en voor die gemeenschap zijn bedoeld. De hedendaagse wonderverhalen, ook de klassiek-religieuze, zijn eigentijds. Ze gaan niet over het leven van belangrijke anderen, maar vertellen over de eigen ervaring van het wonderlijke van Gods ingrijpen in omstandigheden die vertrouwd en alledaags zijn. In dat opzicht zijn het huis-, tuin-, en keukenwonderen, zoals punt 2 van de bijlagen van haar artikel vaststelt. Ze passen bij de hedendaagse cultuur die het naar voren schuiven en verwoorden van de eigen individualiteit van belang vindt en bij een tendens die De Hart in navolging van Borchert de 'democratisering van de mystiek' noemt: het podium van de mystieke ervaring is niet meer de afgezonderde plek van het klooster maar het gewone leven van mensen die met beide benen in de maatschappij staan: zie De Hart (2007) pag. 186. In een gewone context wordt het wonderbaarlijke van Gods betrokkenheid ervaren. Korte nuanceert daarmee eigenlijk al het klassieke karakter van de klassiek-religieuze wonderverhalen.

verschilt van de daaraan voorafgaande generatie omdat het om een verhoudingswijze tot de omgevende context gaat, die niet meer vanzelf spreekt. Er is van een individuele keuze sprake. In die zin zet deze generatie niet een traditie klakkeloos voort. De religiositeit van deze generatie is ook voor wat de objectkant betreft niet zomaar traditioneel te noemen. Het geloof van deze generatie is sterk veranderd in vergelijking met het geloof dat aan hen is overgedragen.

Het besef van andere studies, dat de grootouderlijke generatie traditioneel godsdienstig genoemd kan worden, zou ik willen onderschrijven en nuanceren in de zin van: op de katholieke traditie betrokken *en* traditievernieuwend. Deze vernieuwing geeft uitdrukking aan de blijvende betekenis van de binding aan de katholieke traditie⁸¹⁰ en deelt in het streven van deze traditie om in een nieuwe context het Evangelie verstaanbaar te maken, zoals Gaudium et Spes bepleit.⁸¹¹

7.4.3. De ouderlijke generatie

7.4.3.1. De subjectkant van de religiositeit: de verhoudingswijze in de brede zin

De ouders uit mijn onderzoek maken deel uit van de protestgeneratie die geboren is tussen 1941 en 1955; een generatie die dankzij de naoorlogse geboortegolf groot is.⁸¹² De leden van deze generatie maken de stijgende welvaart en de technologische vernieuwingen bewust mee.⁸¹³ De contrasten tussen deze generatie en de oudere generaties worden scherper: op het vlak van onderwijs, werk, vrije tijd en relatievorming geeft deze generatie meer op een zelf gekozen wijze aan het leven vorm. Of en hoe de diverse handeldomsdomeinen in het leven geïntegreerd worden hangt meer dan eerder af van de individuele keuze. Het individu komt losser te staan van bestaande maatschappelijke kaders. De verminderde inbedding in traditionele banden maakt, dat het individu ook in de confrontatie met de risico's van de moderne cultuur, meer op zichzelf is aangewezen. Er ontstaat een jongerencultuur die meer dan in de eerdere generaties losstaat van de verzuilde en ouderlijke invloed, en die een protestkarakter heeft waar de muziek een grote rol in speelt. Deze generatie verhoudt zich op een eigen wijze: vanuit het perspectief van het individu tot de omgeving. In het 'ik-tijdperk' maken traditionele, gedeelde belangen plaats voor persoonlijke ontwikkeling en groei.⁸¹⁴ In deze generatie vervaagt de grond-

⁸¹⁰ Heelas (1996) en Morris (1996) wijzen erop dat vernieuwing en flexibilisering geen ont-traditionalisering uit hoeven te drukken maar op blijvende betekenis kunnen wijzen.

⁸¹¹ GS 44.

⁸¹² Het gaat om geboortejaren die dicht in de buurt liggen van de erop volgende stille generatie. De waardeoriëntatie van deze twee generaties komt in belangrijke lijnen overeen.

⁸¹³ Stoffels (2006) pag. 127.

⁸¹⁴ Zie ook Jansen van Galen die in 1979 een serie artikelen in de Haagse Post schreef onder de titel: 'het ik-tijdperk'. Hij ontleent de titel aan de journalist Tom Wolfe die in 1976 in New York zijn tijd tot 'The Me Decade' doopt. Opofferingsgezindheid maakt plaats voor zelfontplooiing als ideaal. Aan dit ideaal ligt de veronderstelling van het uitstralingseffect ten grondslag: de verwachting dat de verbetering van de wereld begint bij de verbetering van het eigen leven. Dit besef is nauw verweven met de humanistische psychologie en het erop volgende New Age denken dat gekenmerkt wordt door een positieve kijk op de menselijke aard. Ze gaat uit van het idee dat het menselijke verlangen zichzelf te ontplooien ondersteund moet worden en dat die individuele ontplooiing niet alleen het individu maar ook de gemeenschap ten goede komt. Zelfontplooiing en zelfrealisatie en maatschappelijke ontwikkeling liggen in elkaars verlengde. Jansen van Galen spreekt over een nieuwe heilsleer; een ideaal dat sterk is gestimuleerd door de psychotherapie en de humanistische psychologie van onder meer Maslow, waar persoonlijke groei, creatieve zelfontplooiing en zelfverwerkelijking het hoogste stadium van het menselijk leven vertegenwoordigen. Het idee ontstaat dat onvrede, frustraties en spanningen voortkomen uit het zich teveel naar anderen richten. In plaats van zich af te vragen wat anderen willen, vinden

houding van plichtsgetrouwheid en dienstbaarheid aan anderen: aan familie, gezin, buurt, land, kerk, etcetera, en de bereidheid vermindert om de eigen wensen en verlangens die daarvan afwijken, uit te stellen. Gezag en autoriteit worden bevraagd en geldende waarden en normen komen ter discussie te staan en gaan als burgerlijk gelden. Niet het beantwoorden aan maatschappelijke verplichtingen, maar het verwirkelijken van eigen wensen en verwachtingen en het verruimen van grenzen treden daarbij op de voorgrond.

Er ontstaat een optimistische houding die naar de realisatie van het menselijke verlangen streeft en die zo'n realisatie ook meer als maakbaar ervaart. De protestgeneratie is ook, net als de vooroorlogse generatie, op anderen gericht: de protestgeneratie komt op voor een betere wereld. Die wereldverbeterende oriëntatie gaat met een postmateriële gerichtheid gepaard. De protestgeneratie wil zich distantiëren van de verburgerlijkte en op consumptie gerichte levensstijl van hun ouders. Zij zou zich niet druk maken om een eerste tv of auto, maar om immateriële kwesties als solidariteit en ontplooiing.

Geleidelijk aan maakt dit solidaire en immateriële streven plaats voor een grondhouding die meer op het eigen leven betrokken is en op bestaanszekerheid en comfort. De hedonistische trekken van de waardeoriëntatie komen meer op de voorgrond. In die verschuiving spelen een paar factoren een rol. De eerste is de teleurstelling en het ongeduld. De betere wereld en de stralende toekomst laten op zich wachten. Jobstijdingen als bijvoorbeeld van De Club van Rome en de verwachtingen van hongersnoden, oorlogsdreiging en uitputting van de natuur, trekken een zware wissel op het geduld en het vertrouwen in de mogelijkheden de wereld te verbeteren. Een tweede en daarmee gepaard gaande factor is de verkleining van de horizon: het streven naar verbetering van de wereld gaat zich richten op betere menselijke relaties en op de kwaliteit van het eigen leven. De verwachtingen van solidariteit en van postmaterialisme zijn niet uitgekomen, zo zegt De Lange. De leden van de protestgeneratie zijn voor een groot deel 'moderne burgers' en 'nieuwe conservatieven' geworden: harde werkers die aan status, geld en carrière mis-schien nog wel meer waarde hechten dan hun ouders deden.⁸¹⁵ Ook de babyboomer is op zoek naar bestaanszekerheid en droomt van zorgeloos comfort. Bezit is belangrijk. Het is echter op een andere manier belangrijk dan bij de vorige generatie het geval was. Meer dan bij de vooroorlogse generatie, zijn bij de protestgeneratie werk, carrière, materiële beloning en maatschappelijke status factoren die identiteit verschaffen. De vrijheid en de zelfontplooiing waarvoor zij ooit op de barricaden gingen, worden uitgesteld tot na de pensionering, waarmee zij hetzelfde 'uitstelgedrag' vertonen als hun ouders, tegen wie zij zich afzetten.⁸¹⁶ De Lange ziet in dat uitstelgedrag hetzelfde protestantse arbeidsethos dat ook de eerdere generatie had: eerst werken, dan genieten. Het onderscheid tussen de vooroorlogse en de protestgeneratie is het verwachtingspatroon. Voor de vooroorlogse generatie vormt het pensioen het 'toetje'. Voor de babyboomers is het pensioen het belangrijkste gerecht geworden: een compleet nieuwe levensfase die het werkzame leven moet bekronen en die ervaringen van gebrek en gemis daarbinnen goed moet maken. Dit verwachtingspatroon heeft religieuze trekken. De geseculariseerde senior droomt van

en verlangen, wordt het van belang om de eigen belangen en behoeftes voorop te stellen. Het opkomen voor jezelf en het jezelf leren ontdekken worden heilzaam geacht. Dit streven wordt breed gepopulariseerd: diverse therapeutische groepen, vragenrubrieken van damesbladen, televisie-lessen over assertiviteit, muziek, maar ook reclamespots gaan de nieuwe geest ademen van de persoonlijke vrijheid en groei. Zie Jansen van Galen (1982).

⁸¹⁵ De Lange (2008) pag. 23-27.

⁸¹⁶ De Lange (2008) pag. 40-41.

een aards vertroostend paradijs in de laatste levensfase. De hemel is niet afgeschafft maar verplaatst, aldus De Lange.⁸¹⁷

Het derde aspect dat een rol speelt in de verschuiving binnen de waardeoriëntatie, die zich uitdrukt in de toegenomen hang naar bestaanszekerheid, is volgens De Lange de ontwikkeling van de kapitalistische economie. In navolging van de socioloog Sennet,⁸¹⁸ meent hij dat deze aan de individuele werknemers vergaande eisen stelt wat betreft de bereidheid om het individuele levenspatroon, relaties met anderen en persoonlijke kwaliteiten flexibel in te zetten, aan te passen en toe te snijden op de eisen van de arbeidsmarkt. Aan die eisen kan slechts een kleine bovenlaag voldoen, en ook die kan dat alleen bij de gratie van voorgegeven zekerheid. Het overgrote deel van de bevolking is er te kwetsbaar voor. In plaats van de uitdaging en het risico te zoeken maken ze een lange termijn planning, waarmee voor materiële zekerheid wordt gezorgd. Zo'n planning ligt al voor de hand vanwege de langere levensverwachting, maar wordt noodzakelijk omdat bestaanszekerheid in toenemende mate het gevolg wordt van de persoonlijke inspanning. De verzekering van een materieel verzorgd leven en oude dag, wordt meer een zaak van individuele dan van collectieve schouders.

Hoe verhouden de gegevens uit mijn onderzoek over de ouderlijke generatie zich hier toe? De teksten van deze generatie⁸¹⁹ geven in belangrijke mate blijk van de hierboven geschetste verhoudingswijze: hoe het individu zich tot de diverse configuraties van de omgeving verhoudt, wordt meer dan in de vorige generatie een zaak van het individu. Het individu neemt de omgevende configuraties niet meer vanuit klassen van tekort waar (verdrinking en gebrokenheid), maar vanuit klassen van vervreemding (oppervlakte en buitenkant). Bij de grootouders spreken traditionele banden meer vanzelf en losmaking daaruit moet bevochten worden. Bij de grootouders zijn narratieve programma's van confrontatie en omvorming van toepassing. De ouderlijke narratieve programma's zijn anders. Ze geven niet zozeer van een gevecht om distantie en persoonlijke ruimte blijk, als wel van een reeds bevochten distantie: de traditionele banden zijn reeds losser en de individuele ruimte is reeds groter. De verhoudingswijze wordt niet zozeer door protest en verzet getekend, maar meer in narratieve programma's van verdieping en verinnerlijking uitgedrukt. De ouderlijke interviewteksten spreken niet zozeer van een confrontatie met de omgeving, maar meer van een bepaalde waarneming van die omgeving. Daarvan wordt met name de oppervlakte, het openbare en de buitenkant gezien. In die ervaring van vervreemding wordt het verbindende, het gemeenschappelijke en het verdiepende gemist. Dat leidt telkens tot een beweging naar binnen, de diepte in, waar in het verborgene gezocht wordt wat in het openbare wordt gemist: het sociale, het gemeenschappelijke en het immateriële. In het individuele van de zoektocht, in de gerichtheid naar binnen en in hun streven de eigen ervaring serieus te nemen, zijn deze interviewteksten tekenend voor hun generatie. Dat zijn ze ook in het harmoniserende denken waarbij de persoonlijke ontplooiing en zelfverwerkelijking niet alleen heilzaam worden geacht voor het individu; de beweging van binnen uit is in het perspectief van de teksten ook heilzaam voor de wereld.⁸²⁰ Naast aan te sluiten op het beeld van een op status en consumptie gerichte cultuur, vormen de teksten van de ouders ook een contrast met zo'n waardeoriëntatie. Ze nemen alle drie een doorgeschoten individualisme, materialisme en

⁸¹⁷ De Lange (2008) pag. 12.

⁸¹⁸ De Lange (2008) pag. 26-30.

⁸¹⁹ Zie 5.4.2.

⁸²⁰ Zie 5.4.2.4 de configuratie van de wereld.

consumentisme waar en wijzen dit af, omdat dit ten koste gaat van verdieping, verinnerlijking en het immateriële: van de intrinsieke menselijke waardigheid, verbondenheid en gemeenschapszin. Het protestkarakter drukt zich niet alleen uit in de afwijzing van de voorgegeven verwachtingspatronen vanuit eerdere generaties in hun jeugd en jongvolwassen leeftijd, maar ook in hun kritische houding ten aanzien van de verwachtingspatronen van de huidige cultuur en de eigen generatie.

7.4.3.2. De subjectkant van de religiositeit: de verhouding tot godsdienst en kerk

Stoffels⁸²¹ meent dat deze generatie als jongere mee heeft gedaan aan de vernieuwingsgolven binnen de gevestigde kerken: Vaticanum II, de Wereldraad van Kerken, de oecumenische beweging en vernieuwingen binnen de liturgie: beatmissen en jeugddiensten. Daarnaast vinden nieuwe religieuze bewegingen van oosterse snit in deze generatie weerklank. Naar de religiositeit van deze generatie is nog geen onderzoek gedaan, stelt hij. Het onderzoek naar jongeren, religie en kerkelijkheid neemt een aanvang vanaf eind jaren 70 en richt zich niet op de protestgeneratie, maar de erop volgende ‘verloren generatie’. De protestjeugd is wel als categorie terug te vinden in het onderzoek ‘God in Nederland’ van 1966, waarbij zich op dat moment nog geen verschillen voordoen tussen de godsdienstigheid van deze jongeren en die van oudere generaties.⁸²² In het ‘God in Nederland’ onderzoek van 2007 is de protestgeneratie terug te vinden in de leeftijdscategorie van 55-64 jarigen, die samen met de 65 plussers de twee oudste leeftijdsgroepen vormen waar dit onderzoek mee rekt.⁸²³ Van deze leeftijdsgroep beschouwt driekwart zichzelf als gelovig,⁸²⁴ terwijl de kerkelijkheid sterk is verminderd.⁸²⁵ Terwijl 72 procent in een kerkelijk milieu is opgegroeid rekt 41 procent zichzelf nog tot een kerk. De Hart werpt op de religiositeit van deze generatie een nieuw licht, door deze duidelijker van de latere te onderscheiden. De postmoderne spiritualiteit die hij in kaart heeft gebracht, wordt namelijk het meeste aangetroffen onder de generatie van 45-54 jaar en die van 55-64 jaar.⁸²⁶ In mijn tweede hoofdstuk heb ik van die nieuwe religiositeit reeds een aantal belangrijke kenmerken genoemd: 1) het eigen leven en de eigen biografie als vindplaats en vertrekpunt en de individuele vormgeving, 2) het zoekende karakter, waarbij religie wordt opgevat als een dynamisch proces en niet als een afgerond geheel van geloofswaarheden en te aanvaarden zekerheden, 3) de syncretische benadering waarbij scheidslijnen van godsdienstige en levensbeschouwelijke tradities worden overschreden, 4) de subjectiviteit: er wordt een groter gewicht aan de eigen ervaring en beleving toegekend, en 5) het selectieve karakter van de selectie; de zoektocht eindigt in het bijeen-

⁸²¹ Stoffels (2006) pag. 128.

⁸²² Stoffels (2006) pag. 128-129.

⁸²³ De Hart (2007) pag. 192, noot 2.

⁸²⁴ Dekker (2007) pag. 53.

⁸²⁵ Stoffels (2006) pag. 134-135.

⁸²⁶ De Hart (2007) pag. 130 en 165. Hij brengt naar voren dat deze spiritualiteit breed gedragen wordt, zowel bij gelovigen buiten de kerken (onder wie veel voormalige kerkleden zitten), alsook bij kerkelijke gelovigen, met name de nominale leden. Uitzonderingen zijn de niet gelovigen in deze leeftijdsgroepen en daarnaast de kerkse ouderen en met name de kerkse leden van de PKN met hun meer rechtzinnige en traditionele godsdienstige opvattingen. Volgende belangrijke uitzondering is de jeugd. Die betoont zich op de meeste onderdelen van deze eigentijdse religiositeit het minst betrokken (p. 130) en interesseert zich minder dan andere generaties voor vragen van religie en zingeving. Bij de leeftijdsgroep tot 34 jaar is de aantrekkingskracht van deze eigentijdse religiositeit niet groter dan de aantrekkingskracht van de kerken (p. 165). De leeftijdsgroep van 35-44 jarigen wordt niet apart genoemd.

sprokkelen van een religieus pretpakket.⁸²⁷ Als we deze nieuwe religiositeit relateren aan de grondhouding van de protestgeneratie valt de overeenkomst op. Het is een religiositeit die overeenkomt met de meer algemene grondhouding van de generatie van het iktijdperk. De verhoudingswijze tot de kerkelijke godsdienst ligt in het verlengde van de grondhouding, die meer in het algemeen is waar te nemen: een toegenomen individualisering waarbij de eigen levensloop meer dan in eerdere generaties gezocht en gekozen wordt, waarbij ook godsdienst en levensbeschouwing meer een gekozen karakter krijgen en waarbij het eigen leven en het eigen innerlijk vindplaats van religiositeit worden.

7.4.3.3. De objectkant van de religiositeit

In deze generatie is het geloof in een persoonlijke God sterk afgenomen. In 1966 geloofde 49 procent van de protestgeneratie in een persoonlijke God en in 2004 gold dat voor 16 procent van deze generatie. De afgenomen aanhang van een theïstisch godsbeeld gaat met een grotere aanhang van transcendente geloofsopvattingen gepaard. 44 procent gelooft in een leven na de dood en 41 procent in religieuze wonderen. Dat neemt niet weg dat de protestgeneratie van alle leeftijdsgroepen de minste affiniteit heeft met transcendentie geloofsopvattingen. Het wonder-onderzoek van Korte werpt op de religiositeit van deze groep een nader licht. Zij treft vooral bij mensen onder de 60 jaar een vorm van religiositeit aan die zij eigentijds noemt⁸²⁸ en waar van niet-godsdienstige transcendentie sprake is. Het eigentijds-religieuze referentiekader kenmerkt zich door een besef dat in de werkelijkheid van het hier en het nu een andere, bijzondere en transcendentie dimensie kan oplichten. Ervaringen van transcendentie (het besef dat er 'meer is', of dat er wel 'iets' zal zijn, en het geloof in een leven na de dood) worden echter niet op een godsdienstige wijze geduid. De waarneming van Korte versterkt het vermoeden dat de religiositeit van de protestgeneratie op belangrijke punten niet overeenkomt met die van de vooroorlogse generatie die als traditioneel geldt.

Mijn onderzoek sluit aan op deze waarnemingen. Voor wat betreft de configuratie van het onkenbare valt het op dat binnen deze generatie het besef vervaagt dat het onkenbare van een andere dan wereldlijke orde is. De door andere onderzoekers waargenomen voorkeur voor immanentie zien we hier terug. In de teksten van deze generatie vervaagt de vormgeving en de betekenisgeving van de objectkant. De tijd en de ruimte van het onkenbare krijgen minder vorm en betekenis. Over een hemel wordt niet meer gesproken, heiligen die het goddelijke bemiddelen en God present stellen verdwijnen, het besef van God als een aanwezigheid of gebeuren met persoonlijke trekken vervaagt. God is minder een handelend subject en krijgt meer de trekken van een subject van toestand: een aanwezigheid waarvan het expliciete en eigenstandige plaats maakt voor het impliciete en afhankelijke. Het geloof in God maakt plaats voor het geloof in het goddelijke of voor 'iets' dat eventueel goddelijk kan worden genoemd. Het goddelijke of het 'iets' is de nog verborgen mogelijkheid tot bloei van mens en wereld. Het heeft minder een van buitenaf en komend karakter; het is van binnenuit in wording. Het komende van God maakt plaats voor de wording van het goddelijke of het 'iets'. Dat het goddelijke of het 'iets' tot ontplooiing komt hangt meer van de mens af. Het is een aan de mens gegeven en door de mens te aanvaarden opdracht om het goddelijke of het 'iets' te openbaren; om

⁸²⁷ Zie 2.3.3 over het microniveau van religieuze modernisering.

⁸²⁸ Korte (2004) pag. 9-10. Hoewel de leeftijdscategorie van 'onder de 60' veel breder is dan de leeftijdsgroep van de protestgeneratie, valt deze daar wel grotendeels onder.

dat wat in het verborgene al aanwezig is aan het licht te brengen. Zó leven beantwoordt aan de goddelijke of uiteindelijke bedoeling. Het mysterieuze, het onkenbare, het onnavolgbare, het transcendente, het komende, het richtende en het onderscheidende van de objectkant vervaagt: zowel bij de godsdienstige (KKK-2 en KKO-2), alsook bij de niet-godsdienstige religiositeit (KOO-2). De onkenbare en mysterieuze orde van heelheid is van een gegeven en niet van een komende orde; deze moet vanuit de diepte en het innerlijk en door de menselijke inzet tot ontplooiing en aan het licht worden gebracht.

7.4.3.4. De objectkant en de rooms-katholieke godsdienst: over God, Kerk en wereld

In de godsdienstige religiositeit van deze generatie herkennen we op belangrijke punten de conciliaire godsdienstigheid die volgens Borgman, Van Dijk en Saleminck de tweede godsdienstige laag is die zich in de hoofden en de harten van katholieken heeft afgezet.⁸²⁹ de laag met beelden van Gods nabijheid, juist aan het aardse leven. Gods aanwezigheid wordt gezien in het menselijke verlangen naar liefde, geluk en een zinvol bestaan. Het denken in termen van contrast tussen hemel en aarde, waarbij de menselijke beperktheid uitziert naar een komende hemelse voltooiing, maakt plaats voor de visie die hemel en aarde meer in elkaars verlengde ziet. De vragende, mondige en met talenten begiftigde mens moet op de transformatie van de aarde gericht zijn; de aarde op de hemel doen lijken. Het tekent de teksten van deze ouderlijke generatie dat het contrasterende en het onderscheidende van Gods onkenbare en mysterieuze orde is vervaagd en genivelleerd. Alleen optimistische en harmonische visies worden religieus geduid: de mogelijkheden en de verbeterbaarheid van mens en wereld. Inzichten dat elke mens van waarde is, dat het in de wereld goed wonen moet zijn en dat mensen op elkaar zijn aangewezen, vinden een religieuze vertaling: de mens is naar Gods beeld geschapen, mensen zijn elkaars naaste, het goede van Gods schepping. Het tekent de teksten ook, dat ervaringen van onvermogen, mislukken en kwaad geen religieuze woorden krijgen. Een enkele keer komen in de teksten de door de katholieke traditie aangereikte termen als (erf)zonde, kwaad of duivel ter sprake. Deze begrippen worden echter niet verstaan en afgewezen. In de religiositeit van deze generatie tekent zich een moeite af om zich tot mislukking, onvermogen en slechtheid te verhouden en een onvermogen om deze ervaringen godsdienstig te duiden. Het streven om in de religiositeit uit te gaan van de directe leefwereld en de eigen levenservaring, slaagt daardoor in beperkte mate: men kan het religieuze vooral met het positieve van het bestaan verbinden. In mijn teksten leidt de confrontatie met het negatieve en het beperkte van mens en wereld tot sprakeloosheid en tot een zoeken naar godsdienstige woorden, die zich echter minder gemakkelijk laten vinden. Deze moeite om onrecht en tragiek religieus te duiden, vertoont overeenkomst met het risico waar Borgman, Van Dijk en Saleminck op wijzen: een godsdienstigheid die te eenzijdig denkt in evolutionaire termen van opgang en vooruitgang, weet zich niet te verhouden tot levenservaringen van neergang en uitsluiting.⁸³⁰ Aandacht voor de zinvragen van de mondige mens gaat dan ten koste van aandacht voor bestaansmogelijkheden van onmondigen. Hier speelt ook de derde laag die zij onderkennen een rol: het open gaan staan voor de ontwikkelingen in de wereld gaat met het besef gepaard van gezamenlijkheid. Ook vanuit andere levensbeschouwelijke tradities en oriëntaties zetten mensen zich, net als katholieken dat doen, in voor vrede, voor gelijkberechtiging, tegen

⁸²⁹ Borgman, Van Dijk en Saleminck (1995) 16-21

⁸³⁰ Borgman, Van Dijk en Saleminck (1995) pag. 18-21.

racisme, voor de Derde Wereld en het milieu. Over de oudste preconciële laag van het aardse tranendal en het hemelse vaderhuis, over de conciliaire laag met beelden als de aarde als ons huis die uitziet naar een nieuwe aarde, zet zich de derde laag af: van de diversiteit van ongeordende en versplinterde voorstellingen, verhalen en denkbeelden. Deze openheid brengt naast een besef van gezamenlijkheid met andere levensbeschouwelijke oriëntaties, ook de ervaring van ongeordendheid en diversiteit met zich mee: het besef te leven in een wereld waar van alles gebeurt, maar die niet meer direct verwijst naar een zinvol groter verband of naar een werkelijkheid die overstijgt. Hoe het religieuze vorm en betekenis kan krijgen is niet meer voorgegeven en moet opnieuw ontdekt worden.⁸³¹

Mijn waarneming dat de religiositeit van de ouderlijke generatie voornamelijk met het goede en het mooie van mens en wereld uit de voeten kan, sluit enerzijds nauw aan bij wat De Hart het religieuze pretpakket noemt: de individuele zoektocht mondt uit in het vrolijke en bemoedigende van de godsdienst en gaat voorbij aan godsdienstige inzichten over de menselijke zwakheid, zondigheid en afhankelijkheid. Als zodanig is het een streven dat aansluit bij de grondhouding van de maakbaarheid van het goede leven. Ik wil hier echter ook een nuancerende kanttekening bij maken. Dat een religieus pretpakket wordt gevonden, zegt niet alleen iets over de zoekende gelovige, maar zegt ook iets over het binnen deze generatie waargenomen geloof dat binnen de parochies wordt beleefd. In de teksten van deze generatie komt de katholieke traditie en Kerk meer centraal te staan.⁸³² Het parochiële pastoraat verwijst gelovigen minder dan in de eerdere generatie gebeurt naar de onkenbare, komende en contrasterende orde van God. In plaats daarvan richt de parochie haar gelovigen meer op de Kerk zelf en op het voortbestaan van de Kerk. De opbouw van de kerkgemeenschap komt voorts minder tot stand in de viering van de liturgie en meer langs de weg van de vrijwillige inzet voor de parochie. Hier is de tendens waarneembaar die Hellemans beschrijft: in de katholieke kerk is herstructurering een constante geworden.⁸³³ Deze flexibilisering wordt door horizontalisering gekenmerkt. De verticale en hiërarchische binding neemt af ten gunste van een meer horizontale binding: parochies zijn minder op Rome gericht en meer met hun bisdom en andere parochies verbonden. Daarnaast noemt hij de nivellering van het onderscheid tussen ambt en leek; zowel in theologisch opzicht alsook in het pastorale werk. Er wordt een groter gewicht toegekend aan het algemeen priesterschap van de gelovigen, hetgeen samen met een betere scholing van de gelovigen en een vermindering van het aantal pastores tot een toename leidt van de taken van leken gelovigen in bestuurlijk en pastoraal opzicht. Deze tendensen maken in zijn waarneming deel uit van de modernisering van de katholieke kerk, die haar volkskerkelijke trekken aflegt en het karakter van een keuzekerk krijgt.

Aan deze waarneming mogen een paar inzichten worden toegevoegd.

1. Het eerste is dat parochies zich niet alleen niet op Rome richten (de afname van de verticale lijn), maar dat ook de binding met het bisdom als weinig wenselijk in beeld komt. Het als parochie op andere parochies gericht zijn komt vooral als afgedwongen in beeld: het houdt verband met bisdommelijke reorganisaties. Het parochieleven vertoont

⁸³¹ Borgman, Van Dijk en Salemink (1995) pag. 21-23.

⁸³² Zie 5.4.2.2.

⁸³³ Zie 2.3.2.

kortom minder dan Hellemans doet vermoeden, een horizontale op anderen gerichte oriëntatie. Het vertoont veeleer een gerichtheid op zichzelf.

2. De veronderstelling dat van toenemende religisering sprake is, mag worden genuanceerd. Met religisering wordt de tendens bedoeld dat de kerken zich op hun *core business* gaan richten: de godsdienst.⁸³⁴ Mijn onderzoek maakt ook van een andere tendens gewag: het verlangen naar behoud of herstel van de volkskerk als een gemeenschap waar men bij hoort en waar men op terug kan vallen. In parochies die door de massale kerkverlating merken dat de keuzekerk realiteit is geworden, komt het gemeenschapsgevoel centraal te staan en niet de godsdienst, voor zover die onderscheidend is en het gemeenschapsgevoel ondermijnt. De ouderlijke teksten geven blijk van een gerichtheid van parochies op herstel van de vroegere volkskerk. Het verlangen naar de herverzameling van onkerkelijk geworden katholieken leidt tot een streven om voor iedereen herkenbaar te zijn, wat met huiver gepaard gaat om het onderscheidende en confronterende van het geloof naar voren te brengen. De Kerk streeft er meer naar een veilige gemeenschap voor van huis uit katholieken te zijn, dan een gemeenschap die als sacrament van de wereld, aan die wereld dienstbaar is door het Evangelie uit te dragen.⁸³⁵

3. De toegenomen inzet van de leek in de parochie en de professionalisering van de leek gaat met een tendens van verkerkelijking gepaard. Zo stelt Wissink⁸³⁶ dat er vanaf de zestiger en zeventiger jaren van de vorige eeuw niet zozeer van een toename sprake is van de vrijwillige inzet van katholieken, maar van een verplaatsing van het vrijwilligerspotentieel. De vrijwillige inzet in de verzuilde instellingen (de verenigingen, de vak- en standsorganisaties, de politieke partij, instellingen voor zorg en onderwijs, etcetera) heeft zich voor een deel naar de parochies verplaatst.⁸³⁷ Deze verplaatsing van zuil naar parochie heeft verkerkelijking met zich mee gebracht. De gerichtheid op het leven in de wereld die de inzet in de zuil kenmerkte, is in de inzet voor de parochie verschoven naar een gerichtheid op het leven en met name het vieren van de eigen parochie. Kerkelijke vrijwilligers zijn namelijk vooral actief op het vlak van de liturgie.⁸³⁸ Mijn onderzoek verscherpt de waarneming van de gerichtheid naar binnen. De gelovigen die in de liturgie aan het woord komen, brengen daar namelijk niet, zoals in de generatie van de grootouders gebeurde, het leven in de wereld ter sprake en hun gelovige vragen daarbij. Ze brengen de kerk ter sprake. Anders dan in de eerdere generatie, treden leken zoals de ouderlijke generatie hen ten tonele voert, niet op als leek maar als plaatsvervangende

⁸³⁴ Zie 2.3.1.1.

⁸³⁵ Zie 4.2.1.2, 4.2.2.3, 4.3.1.2, 4.3.2.3, 4.4.1.2, 4.4.2.3. Deze bevinding wordt ondersteund door het onderzoek van Van Koningsveld (2005) pag. 220-221, waar hij signaleert dat de parochies het contact met de samenleving mijden en soms van een kerkvijandige omgeving spreken. Ze hebben nauwelijks een 'gezicht' in het publieke domein en schenken in de diaconie, de catechese en de verkondiging daar ook geen aandacht aan. Het publiek profetisch en getuigend spreken blijft buiten het vizier van de parochies; het samenleven van mensen wordt binnen de parochies zelden onder de kritiek van het Rijk Gods gesteld. Aan zijn bevinding voegt mijn studie het vermoeden toe dat de hang naar een gemeenschapsgevoel van de vroegere volkskerk hier debet aan is. Parochies zijn niet op de toekomst van een keuzekerk ingesteld, waar de godsdienst het gemeenschappelijke fundeert; parochies zijn ingesteld een toekomst die het verleden van de volkskerk herhaalt.

⁸³⁶ Wissink (2005).

⁸³⁷ Voor een groter deel ook niet: katholieken zijn meer buiten de parochie actief dan binnen de parochie. 7 procent van de katholieken is parochieel vrijwilliger. De inzet van katholieken voor de eigen parochie is laag in vergelijking met hun inzet elders en ook in vergelijking met de inzet van protestanten voor hun kerk. Zie: Bernts en Kregting (2001) pag. 28.

⁸³⁸ Bernts en Kregting. (2001) pag. 28.

pastor: leken klerikalisieren.⁸³⁹ De professionalisering en de klerikalisering van de gelovige (die alleen nog vrijwilliger heet) draagt aan de verkerkelijking van de parochie bij.

4. Een bepaalde ambtsopvatting en praxis van pastores versterkt die naar binnen gerichte tendens. In mijn teksten verdwijnen pastores uit beeld als bemiddelaars van het geloof. Ze zoeken niet het geloof van hun parochianen; ze zoeken vrijwillig kader dat het voortbestaan van de parochie verzekert. De teksten geven er blijk van dat pastores niet meer als meerderen worden beschouwd tegen wie op wordt gekeken, waarmee een waarneming van Bernts en Kregting wordt herkend.⁸⁴⁰ Mijn onderzoek nuanceert het Kaski rapport echter ook: vrijwilligers (en ook parochianen) hebben wel de verwachting dat pastores onderscheidend zijn en dat zij in hun spreken en werken voorbeeldmatig en initieënd zijn. Deze verwachting leeft min of meer ondergronds. Het komt in de teksten naar voren in het gespitst zijn binnen de liturgie op een gelovig woord dat goeddoet en dat aan gelovige betekenisvormgeving van het leven bijdraagt. Het komt ook aan het licht in de teleurstelling over het spreken door pastores dat geen toegevoegde waarde heeft op het raakvlak van geloof en leven.

5. In het verwachtingspatroon ten aanzien van pastores en met name in de teleurstelling die erin doorklinkt, tekent zich een andere tendens af binnen het parochieleven. Het gaat hier om een verwachting naar verdieping van het geloofsleven, een verwachting die eisen stelt op het vlak van het religieus leiderschap. De afweer bij leken tegen irrelevant of heerszuchtig ambtelijk spreken, laat onverlet dat de hoop op religieus leiderschap blijft. Naast de gerichtheid op het behoud van de kerkgemeenschap en de huiver voor het onderscheidende en confronterende van het geloof, leeft in parochies de verwachting dat pastores het geloof zó ter sprake kunnen brengen, dat dit de gemeenschap niet afbreekt maar opbouwt. De verwachtingen op het vlak van het religieus leiderschap wegen in de teksten zwaarder dan de verwachtingen ten aanzien van het parochiële management. Dat parochianen van pastores verwachten dat zij over vragen van geloof en ongeloof kunnen spreken in het individuele gesprek, in groepen en in de liturgie en dat parochianen daarin worden teleurgesteld, is een waarneming die Nauta bevestigt.⁸⁴¹ Zo'n ambtelijke praxis die in teksten wordt waargenomen, draagt bij aan het vervagen van het onderscheidende van het geloof en van de relevantie van kerk en geloof voor het leven van alledag. Het versterkt en tekent de godsdienstigheid van deze generatie die de kerk op een heel eigen wijze waarneemt: als een immanente, niet van de wereld te onderscheiden en niet op Gods orde gerichte, vooral menselijke organisatie, die niet door Gods orde wordt gericht en gerelativeerd en die amper naar Gods orde verwijst: Gods orde komt minder dan in de vorige generatie als een contrasterende, komende, nog niet aanwezige en troostende tijd en ruimte in beeld.

⁸³⁹ Zie Baart (2001) die erop wijst dat een professionalisering van de vrijwilliger die erin bestaat dat de vrijwilliger het verlengstuk van de pastor wordt, ten koste gaat van het eigene van de vrijwilligersinbreng (pag. 15).

⁸⁴⁰ Zie ook Bernts & Kregting (2001) die aangeven dat de parochiële vrijwilligers die op geloofsinhoudelijk vlak actief zijn, de pastores in de eerste plaats als medemens zien, vervolgens als geestelijk leider, dan als hulpverlener, leraar, en als laatste als vader of moeder figuur. Deze rangorde geeft aan dat dit vrijwillig kader de relatie met de pastor vooral als die met een gelijke beschouwt. Deze inhoudelijke vrijwilligers beamen iets minder dan andere vrijwilligers doen, de meer traditionele en sacrale opvattingen van het ambt (pag. 17).

⁸⁴¹ Nauta (2006) pag. 113-115. Dat pastores alles liever lijken te doen dan God ter sprake te brengen op een voor mensen begrijpelijke en verstaanbare wijze, wijst Nauta aan hun gebrekkige vermogen om theologische inzichten van hun abstractie te ontdoen en op het alledaagse leven te betrekken (pag. 115-117), aan een eenzijdige nadruk in de opleiding op het aanleren van een non-directieve afwachtende luisterhouding die het zelf spreken en daarmee het echte gesprek schuwt (pag. 118-120) en aan de angstige neiging om meer een bemoeidigende en bevestigende hulpverlener te zijn dan een confronterende theoloog (pag. 120-123).

7.4.3.5. *De subjectkant van de religiositeit en de religieuze opvoeding*

In de vorige subparagrafen ben ik in grote lijnen ingegaan op de subjectkant en de objectkant van de religiositeit van de ouderlijke generatie. De volgende subparagrafen zijn meer toespitst op de religieuze opvoeding.

Ik begin met de subjectkant en ga na wat een en ander betekent voor de religieuze opvoeding die de protestgeneratie heeft gegeven. Vertoont die opvoeding ook generatie-eigen kenmerken?

De door ouders van deze generatie gegeven religieuze opvoeding komt niet alleen vanuit een andere religiositeit en een andere kerk tot stand, maar heeft ook in maatschappelijk opzicht een andere vertrekpunt. Zo heeft de eerdere vanzelfsprekende kerkelijkheid plaats gemaakt voor een vanzelfsprekende onkerkelijkheid. De godsdienstige opvoeding is minder in andere structuren ingebed. Niet alleen in de binding met de kerk, maar meer in het algemeen is de verhouding tussen gezin en omgeving veranderd; bindingen zijn meer flexibel. Het gezin individualiseert. Ook binnen het gezinsleven zijn de verhoudingen verschoven: relaties tussen ouders en kinderen hebben een meer egalitair karakter gekregen, de opvoedingsdoelen zijn verschoven en de partnerrelaties zijn brozer. Al deze ontwikkelingen zijn in eerdere onderzoeken beschreven.⁸⁴² Mijn empirische onderzoek heeft aan deze inzichten een paar opmerkingen toe te voegen die betrekking hebben op het raakvlak van de modernisering van de maatschappij, van de religie en van het familie- en gezinsleven. Daar zal ik eerst op ingaan. In de erop volgende subparagraaf zal ik de belangrijkste religieuze inzichten die aan deze betekenisvormgeving van huiselijke godsdienstige opvoeding ten grondslag liggen naar voren halen. Ik zal in grote lijnen het verband en de overeenkomst schetsen die erin waarneembaar is met rooms-katholieke theologische inzichten, met name zoals die in het postconciliaire katholieke spreken over huwelijk, gezin en opvoeding wordt uitgedrukt.

Religieuze individualisering van het gezin

Een eerste opmerking betreft de individualisering van het gezin. Eerder onderzoek bracht naar voren dat kerkelijkheid afneemt: niet het *onkerkelijk* worden maar het *kerkelijk* blijven krijgt een keuzekarakter. Het kerkelijk betrokken gezin wordt een eiland en komt op zichzelf te staan. Dat anderen niet kerkelijk zijn bevraagt de vanzelfsprekendheid van de eigen kerkelijke betrokkenheid.

Mijn studie voegt aan dit inzicht toe, dat de verminderde kerkelijke betrokkenheid voor een belangrijk deel veroorzaakt wordt door het wegvallen van het gemeenschappelijke. Niet de ervaring van isolement, maar het deel zijn van de gemeenschap kenmerkt namelijk de katholieke religiositeit. Dat ouders er moeite mee hebben om zich van de gemeenschap te onderscheiden bemoeilijkt hun keuze om kerkelijk te blijven, want dat onderscheidt hen en hun kinderen van de gemeenschap. Kerkelijke ouders verkeren in een uitzonderingspositie die in de opvoeding als een op te nemen uitdaging, maar ook als problematisch wordt ervaren. Daarin speelt mee dat ouders merken dat het kerkelijk zijn hun kinderen in een uitzonderingspositie plaatst, waar deze onder gaan lijden (KKO), bijvoorbeeld omdat zij door hun leeftijdsgenoten om die reden gepest worden (KKK). De ouderlijke waarneming dat de kinderen in een uitzonderingspositie terecht komen

⁸⁴² Zie hoofdstuk 2 over de modernisering van cultuur, religie en familielevens.

kan tot een ouderlijke kerkelijke inzet voor jeugdpastoraat leiden, tot het aanvaarden van onkerkelijkheid bij hun kinderen en tot een combinatie van beide opties: de jeugd hoeft alleen naar de kerk als daar ook andere jongeren zijn. Dat kan in de praktijk neerkomen op de deelname aan kerkelijk jeugdwerk dat door ouders is geïnitieerd, op jeugdwerk dat het deel zijn van de gemeenschap voorop stelt en dat aan het godsdienstige van het gebeuren minder aandacht geeft. In de gerichtheid op de gemeenschap radicaliseert het kerkelijke jeugdwerk een oriëntatie die parochiebreed sterk leeft. De kerkelijkheid en de onkerkelijkheid van ouders en van kinderen blijkt in mijn teksten allereerst gedestineerd door het ervaren van, of het missen van, een kerkgemeenschap waar generatiegenoten deel van uitmaken. Dat men zich niet of minder kan vinden in kerkelijke en geloofsinhoudelijke kwesties weegt zwaarder naarmate men er minder generatiegenoten ontmoet. De individualisering van het gezin, het wegvallen van het vanzelfsprekende en gemeenschappelijke van het kerkelijk zijn, wordt door het gezin amper overleefd. Het deel vormen van de gemeenschap staat zeer centraal. Dat anderen er niet zijn is een reden om zelf niet te komen. In de huiselijke godsdienstigheid werkt dit door in de verminderde kerkelijke betrokkenheid van (een van) de ouders en in het spoor daarvan: van de kinderen.

Religieuze individualisering binnen het gezin

De tweede opmerking betreft de individualisering *van* het gezin in religieus opzicht die met een religieuze individualisering *binnen* het gezin gepaard gaat. Die individualisering binnen het gezin omvat een paar aspecten.

1. De bevelshuishouding van de vroegere generatie maakt plaats voor een onderhandelingshuishouding en een sturende, richting gevende of dwingende opvoeding maakt plaats voor het praten, onderhandelen en bediscussiëren als strategie.⁸⁴³ Vanuit mijn studie kan ik een paar inzichten toevoegen aan deze opvoedingsstrategie, met name op het vlak van de kerkelijke betrokkenheid. a) Ouders zijn op het vlak van kerk en godsdienst minder sturend en minder lang sturend dan op andere gebieden, bijvoorbeeld vrije tijd en onderwijs. b) Ouders die hun kind tot kerkelijkheid verplichten, terwijl ze dat combineren met het gesprek daarover, worden door die kinderen niet per definitie als dwingend ervaren. Kinderen kunnen het ervaren als een ouderlijke opvoedende houding die hen als kind en als kerklid serieus neemt en die hen op een volwassen religiositeit voorbereidt. c) Bij ouders die niet willen dwingen en niet kunnen overtuigen, valt de ouderlijke invloed op de kerkelijkheid van de kinderen weg. d) Het gesprek over het naar de kerk gaan heeft meer de kerk en kritiek op de kerk (bij ouders en jongeren) als onderwerp dan het geloof (van ouders en jongeren). Ouders die hun kinderen tot kerkelijkheid willen aanzetten komen door hun eigen moeite met de kerk en door hun moeite het eigen geloof te verwoorden in een defensieve houding terecht, die vruchteloos is voor een gesprek over kerk en geloof. e) De eerdere situatie dat de onkerkelijke jeugd zich diende te verantwoorden, heeft voor de omgekeerde tendens plaats gemaakt van kerkelijke ouders die zich daarover verontschuldigen tegenover hun onkerkelijke (of naar onkerkelijkheid verlangende) kinderen die over hun ouderlijke kerkelijke bekommernis wat lacherig of meewarig doen.

⁸⁴³ Zie 2.4.2 en 2.4.3.

2. Het tweede aspect van de religieuze individualisering binnen het gezin betreft de feminisering. Religie en religieuze opvoeding is in de eerdere generatie door beide partners gedragen, waarbij de vrouw de huiselijke en rituele aspecten voor haar rekening nam en de man de naar buiten toe gerichte vormen van religiositeit: het gesprek erover thuis, het dirigeren van de kinderen richting kerk en katholieke school. In de opvoeding die de ouderlijke generatie geeft valt het op dat in de gevallen dat beide ouders kerkelijk zijn, de moeder de rituele en huiselijke godsdienstigheid blijft behartigen, maar dat ze de eerder door de man uitgevoerde taken erbij neemt: het gesprek over het geloof en het gericht zijn op kerkelijke betrokkenheid van de kinderen. Het zoeken naar nieuwe manieren om de katholieke godsdienst onder de aandacht van de kinderen te brengen, is een taak die moeders behartigen. Ook als het gaat om andere, meer esoterische vormen van religiositeit, dringt zich het beeld op dat het moeders zijn die hun kinderen op die religieuze weg zetten. Deze feminisering van de religieuze opvoeding nuanceert het gezinssociologische beeld van de seksspecifieke arbeidsdeling in de opvoeding;⁸⁴⁴ een visie die vaders hun kinderen vooral ziet steunen in het vinden van een plaats binnen of een verhouding tot het leven buiten het gezin, terwijl moeders hun kinderen vooral steunen in hun ontwikkeling van de persoonlijke relaties. Op het vlak van de religie gaan moeders beide aspecten behartigen, ook in gezinnen waar beide ouders kerkelijk zijn. Naarmate de vader naar onkerkelijkheid opschuift, ervaart de moeder dit aspect van de opvoeding als een eenzame exercitie die ze niet alleen uitvoert, maar die ze ook in haar eentje draagt. Het lijken vooral vrouwen te zijn die binnen de opvoeding individueel aan de binding met de godsdienstige traditie vorm blijven geven.
3. Het derde aspect van de religieuze individualisering binnen het gezin hangt met de verschoven opvoedingsdoelen samen, die in zijn algemeenheid vanaf de jaren zeventig op de ongestoorde ontwikkeling van de individualiteit van het kind gericht is en waar vanaf de jaren tachtig de maximale ontwikkeling van binnen uit een normatief karakter krijgt.⁸⁴⁵ Op het vlak van de godsdienstige opvoeding betekent dit, dat het kerkelijk worden en het gelovig worden ophoudt einddoel te zijn van de huiselijke godsdienstige opvoeding. Ook voor ouders die kinderen kerkelijk opvoeden is de ouderlijke manier van godsdienstig zijn het vertrekpunt voor de godsdienstigheid van het kind; niet het eindpunt. Opvoeding richt zich erop dat kinderen op hun eigen wijze gelovig kunnen worden. Dat kinderen de ruimte en de vrijheid krijgen om zich te ontwikkelen en dat ze tot een eigen omgang komen met vragen van zin, levensbeschouwing, geloof en kerk, wordt het doel. Dat kinderen op dat vlak andere keuzes maken dan de ouders doen, kan tot gesprek leiden maar niet tot correctie. De eigen vrijheid van kinderen staat voorop.
4. Het vierde aspect is de tendens dat er niet meer zozeer van katholieke of kerkelijke gezinnen gesproken kan worden maar van gezinnen waar ook katholieken leven. Katholieke huwelijkspartners verhouden zich op een van elkaar verschillende wijze tot de katholieke traditie en Kerk. Een zoekende en een afwijzende, een betrokken

⁸⁴⁴ Zie 2.4.2.

⁸⁴⁵ Zie 2.4.3.

en een distantiërende, en een vernieuwende en een behoudende houding kunnen naast elkaar bestaan, zoals ook Vanhoutte constateert.⁸⁴⁶ Mijn onderzoek voegt aan dit besef het vermoeden toe, dat binnen het huwelijk deze verschillen niet tot gesprek hierover tussen de huwelijkspartners leiden. De teksten wekken niet de indruk dat naar een gezamenlijke religiositeit gestreefd wordt en ook niet dat naar nadere verdieping in de eigen wijze van religieus zijn van de ander wordt gezocht. Al met al geven ze een beeld van partners die elk op een eigen wijze zich tot de katholieke traditie en kerk verhouden en voor wie de verschillen weinig aanleiding vormen voor gesprek en verdieping. Men laat elkaar er vrij en alleen in. Andree maakt reeds melding van de moeite van partners om het met elkaar en met hun kinderen over geloofsvragen te hebben.⁸⁴⁷ Ik zou daaraan het vermoeden toe willen voegen, dat in de moeite en in het onvermogen om over godsdienst en Kerk te spreken, het verlangen een rol speelt, om de onderlinge band niet te belasten met verschillen in godsdienstig opzicht. Dat geldt voor de relatie tussen partners en voor de relatie tussen ouders en kinderen.

De samenhang tussen de subjectkant en de objectkant van de religiositeit

Het derde terrein waaraan deze studie iets toevoegt, is het besef dat in de huiselijke religieuze opvoeding de subjectkant en de objectkant van de religiositeit nauw met elkaar verweven zijn. Ook deze kwestie omvat een paar aspecten.

1. In de godsdienstige opvoeding die ouders van deze generatie geven speelt de visie een rol dat kinderen vanuit zichzelf ontvankelijk zijn en open staan voor vragen van zingeving, levensbeschouwing, transcendentie, geloof en kerkelijkheid. Het idee is dat een ouderlijke houding die zich richt op het scheppen van een sfeer van ruimte en vrijheid, volstaat. Religieuze ontvankelijkheid is met het kind zijn gegeven en hoeft alleen de ruimte te krijgen om tot bloei te komen. Deze visie op kinderen en op ervaringen is al eerder bekritiseerd⁸⁴⁸ als een romantisch-religieuze mal die echte kinderen en echte ervaringen uit de waarneming weert. Mijn onderzoek bevestigt het beeld niet, dat kinderen en jongeren vanuit zichzelf geneigd zijn zich bezig te houden met vragen van zingeving, levensbeschouwing, transcendentie, godsdienst

⁸⁴⁶ K. Vanhoutte (2001) pag. 66-77.

⁸⁴⁷ Andree (1983) pag. 167-169.

⁸⁴⁸ Zie Van Amerongen (1983) pag. 137-142. Van Amerongen constateert een samenhang tussen aandacht voor de ervaring enerzijds en het verdwijnen van weerbarstige godsdienstige inhouden anderzijds. In het ervaringsgeloof en in de ervaringscatechese gaat het volgens hem niet om ervaringen in het algemeen. Alleen ervaringen van vertrouwen, heelheid, openheid, ruimte en geborgenheid lijken voor het gelovig-leren-woorden van betekenis te zijn. Met ook kinderlijke ervaringen van ontworteld zijn, van het leven op straat en van een gezin zonder geborgenheid, weet deze catechese geen raad. Het verdwijnen van de weerbarstigheid van de godsdienst loopt parallel met het verdwijnen van zicht op het weerbarstige in de levenservaring. Zie ook Van Roon (1977 en 1980). "De kinderen die beschreven worden zijn van een bepaald, opgewekt, kwasi diepzinnig soort, ze ontroeren snel en geven weinig last... Het bijzondere van het jonge kind wordt ineens uniek, men schrijft het naïeve achtergronden toe, gebrek aan ervaring wordt ineens diepzinnigheid. Het gaat niet alleen over een klassieke ontwikkeling van het kind uit de middengroepen ..., het gaat ook over het niet bedreigde, het 'evenwichtige' kind, het zonnetje in huis waarbij traumata afwezig zijn en waar 's nachts de grote angstige dromen niet komen, waar alles goed is en goed afloopt. Het kinderlijke leed wordt gebagatelliseerd en als het niet gebagatelliseerd wordt dan wordt het als iets voorbijgaands gezien en als zodanig gerelativeerd. Terwijl het de vraag is of we ooit meer hebben geleden dan toen we als kind, als puber leden en of we ooit getroost zijn en bewaard voor sommige rampen die ons overvielen". pag.59-60.

en Kerk. De veronderstelde natuurlijke religieuze ontvankelijkheid heb ik niet waargenomen. Mijn teksten wekken veeleer de indruk dat kinderen en jongeren zich met deze vragen bezig houden, voor zover zij daarin door anderen worden gestimuleerd. Hun houding is meer reagerend op dat wat van buiten af komt, dan dat van een vertrekpunt 'van binnen uit' gesproken kan worden. In de bespreking van de religiositeit van de laatste generatie kom ik op dit reagerende en selecterende kenmerk nog terug. Het gaat me op dit moment erom te constateren dat in de religiositeit van de derde generatie de objectkant (het aanbod op de religieuze markt) aan de subjectkant voorafgaat. Dat een ouderlijke afwachterende en ruimte scheppende houding volstaat om de religiositeit van kinderen en jongeren te bevorderen, heb ik niet bevestigd gezien. Mijn studie doet veeleer het omgekeerde vermoeden. In een maatschappelijke context waarbinnen het open staan voor zulke vragen vreemd is of af wordt gewezen, is de rol van de ouders veel groter en volstaat een afwachterende houding naar kinderen toe niet. Niet het scheppen van ruimte voor het *kind* en het wachten op het kind bevordert het openstaan bij kinderen voor vragen van zin en geloof, maar het ouderlijke scheppen van ruimte voor *geloof*. De individuele ontvankelijkheid van kinderen voor vragen van zin, transcendentie, geloof en ongelooft wordt door de ouderlijke opvoeding niet zozeer *gevoed*; zo'n ontvankelijke houding gaat door de ouderlijke houding *ontstaan*. De ouderlijke houding is niet zozeer stimulerend en bevorderend maar veeleer evocatief.

2. De visie op het kind als van nature religieus en het ermee gepaard gaande verwachtingspatroon van ouders die zich afwachterend opstellen, gaat van de veronderstelling uit, dat ouders die godsdienstige inzichten expliciteren, afbreuk doen aan de kwetsbare zich van binnen uit ontwikkelende kinderlijke religiositeit. Deze visie op kinderen, op ouders en op religiositeit is tijd- en generatiegebonden. De visie die de individuele ervaring als vertrekpunt neemt, die inzet op de ontwikkeling van binnen uit, waarbij dat wat van buitenaf en anders is als verstorend wordt gezien, is een visie die past in het maatschappelijke en opvoedkundige klimaat en de oriëntatie van de protestgeneratie. Het is ook tijd en generatiegebonden in kerkelijk opzicht. Vertolkers van deze visie, bijvoorbeeld Jan Nieuwenhuis, geven aan dat de nadruk in de religieuze opvoeding op de ontwikkeling 'van binnen uit' een reactie is op de manier waarop in deze generatie de gekregen godsdienstige opvoeding is ervaren. Die heeft tot uiterlijkheden verplicht, is op concrete en verifieerbare doelen vastgelegd en is ervaringsvreemd.⁸⁴⁹ Mijn empirische materiaal komt hiermee overeen. De nadruk van ouders op de beweging 'van binnen uit' en het accent op de eigen ervaring van het kind, kunnen een anti-programma zijn, zoals in KOO-2. In zo'n geval is deze nadruk een uiting van verzet en een weigering om de zelf gekregen opvoeding te herhalen in de te geven opvoeding. In andere teksten is de aandacht voor de ervaring van het kind niet zozeer een uiting van verzet; in KKO-2 bijvoorbeeld is meer van verlegenheid sprake omdat de gekregen religieuze opvoeding met het accent op het rituele, vanzelfsprekende en gemeenschappelijke, te weinig handvatten aanreikt voor de te geven opvoeding. In KKK-2 ligt de aandacht voor de eigen er-

⁸⁴⁹ Nieuwenhuis (1973) pag. 150 en 215. Ouders moeten kinderen tot hun eigenheid laten komen. In het geduld en in de niet-dwingende houding van ouders ten opzichte van de gelovige ontwikkeling van hun kinderen, belichamen ouders het geduld en de ruimte van God. Gelovig opvoeden is niet: God 'aan de man' brengen, maar: God in het kind Zijn werk laten doen. pag. 70 en 99.

varing en de beweging van binnen uit in het verlengde van de gekregen opvoeding. Het is daar geen anti-programma maar ondersteunend en aanvullend. De ouderlijke moeite om de gekregen godsdienstige opvoeding als vruchtbare bron te ervaren, werkt door in de manier waarop gelovige opvoeding van het kind vorm krijgt.

3. In het verlengde daarvan is in die generatie bij de godsdienstige opvoeding een ouderlijke houding aanbevolen die het belang van het impliciete benadrukt. Godsdienstige opvoeding gebeurt 'tussen neus en lippen door': in de gewone opvoeding resoneert het godsdienstige mee, zoals in het gewone leven de godsdienst als vanzelf meeklinkt. Er wordt een 'geloven in het kind' bepleit, naast het 'geloven bij het kind'. Met dat laatste wordt de ouderlijke godsdienstige praxis bedoeld die het kind waarneemt en waar het kind als vanzelf in deelt. De gedachte achter zo'n aanbevolen opvoedingshouding bij bijvoorbeeld Jan Nieuwenhuis was, dat ouders dragers zijn van levend geloof en dat zij in heel hun gewone leven en opvoeden hun gelovig zijn belichamen in godsdienstige huiselijke praktijken en in kerkelijke betrokkenheid.⁸⁵⁰ Het ouderlijke geloof 'in het kind' (wat het geloof is dat God in het kind Zijn werk doet, 'terwijl de boer slaapt'), maakt dat ouders hun kinderen ruimte en vrijheid kunnen geven. Het relativeert de rol van de ouders vanwege het besef van het overschrijdende van God en is in dat opzicht voorbeeldig voor kinderen. In mijn onderzoek blijkt dat in elk gezin de aanbeveling om te geloven 'in het kind' ter harte is genomen. Naarmate kerkelijkheid afneemt neemt ook de gedachte af dat het God is die in het kind werkzaam is en dat om die reden ouderlijke behoedzaamheid geboden is. Verder blijkt dat het aspect van het 'geloven bij het kind' waarmee de ouderlijke godsdienstige huiselijke en kerkelijke praxis wordt bedoeld, aan gewicht inboet naarmate de ouders minder uit de voeten kunnen met de gekregen godsdienstige opvoeding. De objectkant krijgt minder vorm en minder betekenis als ouders daar zelf geen beelden, voorstellingen of inzichten bij hebben die voor henzelf van betekenis zijn. Dat de familiale bron de enige is en dat die niet door het kerkelijke leven wordt aangevuld, wrekt zich hier.
4. Het vierde punt heeft betrekking op de verwevenheid van de drie aspecten in de religieuze huiselijke opvoeding: de sfeer, de godsdienstige praxis en de godsdienstige communicatie. Mijn onderzoek bevestigt de visie van Andree en Van der Slik, dat communicatie over de godsdienst tussen ouders en kinderen voor de ontwikkeling van de religiositeit bij kinderen alleen van betekenis is, als die communicatie de kinderen inzicht geeft in de betekenis die het geloof voor de ouders zelf heeft. Het bevestigt ook de visie van Timmers-Huigens, dat zo'n communicatie slechts effectief is als de religie in het leven zichtbaar doorwerkt. Religiositeit die bijvoorbeeld slechts in het gesprek over religie tot uitdrukking komt en die niet waarneembaar op andere momenten of manieren in het leven van de ouders een rol speelt, wordt door kinderen niet als een betekenisvol, laat staan als onmisbaar fenomeen waargenomen. Mijn onderzoek voegt er het vermoeden aan toe, dat het dan ook niet tot zo'n communicatie komt. In de teksten blijkt dat de godsdienstige ouderlijke praxis of ouderlijke godsdienstige opvattingen, de aanleiding vormen voor communicatie. De aanbevolen houding waarbij ouders naar de ervaringen van hun kinderen

⁸⁵⁰ Nieuwenhuis (1973) pag. 76, 96 en 129.

luisteren, blijkt vooral voor te komen als dit luisteren aan ouderlijk spreken gepaard gaat: ouders die ook wat te zeggen hebben blijken te gaan luisteren. En dit is weer verweven met het hebben van een godsdienstige praxis. Het gesprek thuis over vragen van zin en geloof wordt opgeroepen door de objectkant die ouders in hun godsdienstige praxis of opvattingen present stellen. Als zij geen dragers van een religieuze traditie zijn, of als zij dat niet expliciteren, ontstaat het gesprek over religie ook niet. De praxis van godsdienstige opvattingen en gedrag, die soms als ‘buitenkant’ af wordt gedaan,⁸⁵¹ verdient rehabilitatie; het is via die weg dat de ervaringsweg ‘naar binnen’ bewandeld wordt. De waarneming van de ‘buitenkant’ van de religie bij ouders, maakt het mogelijk dat kinderen en jongeren een eigen verhouding tot de religie kunnen ontwikkelen. Aan het inzicht dat het procesmatige en het inhoudelijke hand in hand gaan, dat initiatie en communicatie bij elkaar horen en dat een gelovige antwoordhouding niet zonder gelovige antwoorden kan, voeg ik het vermoeden toe dat het present stellen van de objectkant het ontstaan van de subjectkant mogelijk maakt. Het pleidooi voor een theologische wending in de godsdienstpedagogiek is vanuit dit onderzoek naar de huiselijke context alleen maar te onderschrijven;⁸⁵² de agogische gerichtheid verdient een theologische inbedding.

5. Mijn studie nuanceert de veronderstelling dat geloofsleren een wederkerig karakter heeft.⁸⁵³ De ouders laten zich allen positief uit over de levensbeschouwelijkheid van hun kinderen en spreken daarmee over de door hun gegeven opvoeding een positieve sanctie uit. In geen enkele tekst wordt door een ouder genoemd dat het gesprek wederkerig is in de zin dat ouders er ook wat van leren en opsteken. Geen enkele ouder lijkt dat ook te verwachten. Ook de teksten van jongeren spreken niet van wederkerigheid in het religieuze leren. Ze geven er geen blijk van dat ze verwachten dat zij iets toe te voegen hebben aan de inzichten of de opvattingen van hun ouders. Het vermoeden dat ouders veel van hun kinderen zouden kunnen leren en dat in het gelovig worden van wederkerigheid sprake is, wordt dus niet bevestigd. Dat wederkerigheid vanzelf spreekt wordt ook door Lanser-van der Velde niet vooropgesteld; zij acht wederkerigheid in de huiselijke godsdienstige opvoeding wenselijk en ook mogelijk, met name als de communicatieve competenties worden versterkt. Haar onderzoeksgroep (zeer kerkelijk betrokken protestants-christelijke ouders en hun kinderen die aan de belijdeniscatechisatie meedoen en die zichzelf beschouwen als dragers van een godsdienstige traditie die individuele reflectie en verwoording centraal stelt) maakt dat betwijfeld mag worden of een benadering die zich eenzijdig richt op de bevordering van de communicatiekant, effectief kan zijn in een huiselijke context waar de religiositeit meer impliciete trekken heeft.
6. Dat ouders de objectkant van de religie in hun opvoeding present weten te stellen is nauw verweven met de mate waarin en de wijze waarop zij daarmee vertrouwd zijn geraakt. Mede vanwege het ontbreken van andere bronnen speelt de van huis uit meegekregen godsdienstige opvoeding hierin een centrale rol. Dat ouders alleen kunnen putten uit het voorbeeld van een oudere generatie die in een andere kerkelijke en maatschappelijke context voor de opgave om godsdienstig op te voeden

⁸⁵¹ Zie 1.4.2.3.

⁸⁵² Zoals Roebben doet. Zie 1.4.2.3.

⁸⁵³ Zie Lanser-van der Velde in 1.2.1.4.

stond, draagt eraan bij dat het beroep dat op de ouderlijke ervaringsdeskundigheid wordt gedaan, door ouders als een te zwaar beroep kan worden ervaren.

7.4.3.6. De objectkant en de rooms-katholieke godsdienst over Kerk, gezin en opvoeding

In de bespreking van de grootouderlijke generatie gaf ik aan dat de nadruk op het sociale handelen, de positieve waardering van de menselijke individualiteit en lichamelijkheid en de relativisering van het spreken binnen de godsdienst nauw verweven is met de rooms-katholieke traditie. Het geeft uitdrukking aan conciliaire inzichten die in GS en LG worden verwoord. In de grootouderlijke teksten zijn belangrijke sporen te vinden van het conciliaire personalistische mensbeeld, dat door contextualiteit en door relationaliteit wordt gekenmerkt, van de conciliaire visie op de leek die op een eigen wijze in de zending van de kerk deelt, en van de conciliaire openheid voor de vragen en noden van de wereld.

In het nu volgende verhelder ik dat ook de religieuze objectkant van de ouderlijke generatie sporen laat zien van kerkelijke magisteriële inzichten. Ik zal de belangrijkste religieuze inzichten die aan deze betekenisvormgeving van huiselijke godsdienstige opvoeding ten grondslag liggen naar voren halen en in grote lijnen het verband en de overeenkomst schetsen die erin waarneembaar is met rooms-katholieke theologische inzichten, met name zoals die in het postconciliaire magisteriële spreken over huwelijk, gezin en opvoeding wordt uitgedrukt.

De persoonlijke waardigheid van elk kind als beeld van God

In de ouderlijke teksten wordt als een belangrijk thema naar voren gebracht dat elk kind uniek is en een onvervreembare waardigheid heeft. Hier zijn sporen van de personalistische opvatting te vinden die de mens ziet als geschapen naar Gods beeld. Deze godsdienstige mensvisie die in GS wordt uitgedrukt, wordt in de ouderlijke teksten, anders dan in de grootouderlijke teksten het geval is, meer doorvertaald naar het gezinsleven en de ouderlijke opvoeding.⁸⁵⁴

De doorvertaling van deze personalistische mensvisie in de opvoeding is in de eerste plaats waar te nemen in de ouderlijke intuïtie dat hun kinderen geen verlengstuk van henzelf zijn en geen ouderlijk bezit. Die intuïtie is te zien in een ouderlijke opvoeding die gericht is op het scheppen van levensruimte en het bevestigen van de eigenwaarde en zelfrespect van elk kind. Ook in de ouderlijke oriëntatie om bij elk kind te helpen bij de

⁸⁵⁴ In de grootouderlijke teksten zijn van deze visie vooral sporen te vinden in de beleving van het huwelijksleven en amper in de beleving van het gezinsleven en de opvoeding. In de grootouderlijke teksten zagen we sporen van de conciliaire personalistische mensvisie met name in de aandacht voor de vorming van het eigen geweten, in de erkenning van de individuele waardigheid, in de positieve waardering voor het lichamelijke en in het relationele van de mens. Over het geheel genomen is in de grootouderlijke generatie deze mensvisie vooral van betekenis in de beleving van huwelijk en seksualiteit. In dat opzicht sluiten de grootouderlijke teksten aan op het katholieke denken over de waardigheid van de menselijke persoon, zoals GS 12-17 dat verwoordt en uitwerkt op het vlak van huwelijk en gezin in GS 47-52. In GS 47-52 wordt naar verhouding meer ingegaan op vragen van het huwelijksleven (de huwelijksliefde, de huwelijksrelatie en trouw, de vruchtbaarheid van het huwelijk en de gerichtheid op gezinsstichting) dan op vragen van het gezinsleven en de opvoeding binnen het gezin. De grootouderlijke teksten reppen geen van allen over de opvoeding in termen van de bevestiging en de bevordering van de uniciteit van elk individu. Ook noemen ze veel minder dat je als gezin een gemeenschap vormt. In de grootouderlijke teksten zijn het gezin en de opvoeding binnen het gezin veel meer ingebed in andere banden. In de ouderlijke teksten wordt het Vaticaanse personalistische denken meer dan in de grootouderlijke op het gezinsleven en de opvoeding betrokken.

ontwikkeling van ieders eigen kwaliteiten en mogelijkheden is een ouderlijk besef waar te nemen dat kinderen niet in de eerste plaats ‘van ouders’ zijn. De waardigheid van elk individuele kind is niet van de ouders afkomstig en niet van de ouders afhankelijk. Die waardigheid is intrinsiek en wordt met name in de teksten van kerkelijke ouders in Gods schepping gefundeerd. In dit ouderlijke besef dat kinderen een onvervreemdbaar recht hebben op de bevestiging van de eigen menselijke waardigheid, is een spoor van het kerkelijke inzicht waar te nemen, dat God de mens tot het bestaan roept ‘om zichzelf’, zoals GS 24 en LF 11⁸⁵⁵ stellen. Hun waardigheid is met het geschapen zijn door God naar diens beeld en gelijkenis gegeven.

In de ouderlijke terughoudendheid om als ouders de weg te bepalen waarlangs hun kind de eigen levensbestemming vindt, weerklinkt het inzicht van LF 9 dat de wording van de persoon eerst met God verbonden is en pas daarna met het vaderschap en moederschap. Dit besef relateert de ouderlijke taak en geeft die richting. Dat zien we in de ouderlijke teksten als ouders zich ertoe geroepen voelen om de waardigheid van elk kind te bevestigen, te beamen en te bevorderen. In de bijzondere aandacht van ouders voor die kinderen die in een kortere of langere levensfase in lichamelijk, psychisch of sociaal vlak hulp behoeven, belichamen ouders de oriëntatie waar Familiaris Consortio 26⁸⁵⁶ over spreekt: elk kind, ook het zwakke, kwetsbare of ongelukkige kind is als beeld van God getekend met een persoonlijke waardigheid en heeft recht op respectering van die waardigheid. Ouders, of ze nu meer een sturende en dirigerende, dan wel een meer afwachtede houding aannemen, denken over ouderlijk gezag dan ook veelal in termen van dienstbaarheid aan de ontwikkeling van het kind als persoon. Daar klinkt FC 21 in door die het ouderlijke gezag als een ‘bediening’ formuleert; een dienst aan het menselijk en christelijk welzijn van de kinderen. LF 15 ziet in het gebod van de decaloog dat kinderen hun ouders eren een oproep voor ouders: het stelt eisen aan de ouders om zo te handelen dat hun gedrag eer verdient van de kinderen. LF 16 noemt het principe van het eerbiedigen een fundamentele voorwaarde voor elk opvoedingsproces. Opvoeden vraagt om de erkenning en eerbiediging van het kind als uniek, relationeel en verantwoordelijk persoon.

⁸⁵⁵ Johannes Paulus II (1994). *Lettera alle Famiglie. Brief aan de gezinnen (LF)*. Bij gelegenheid van het Internationaal Jaar van het Gezin (1994). Het gegeven dat een magisteriële tekst als deze brief zich rechtstreeks tot gezinnen richt, geeft aan een visie uitdrukking die het gezin en met name de gehuwden benadert als verantwoordelijke dragers van apostolaat, in plaats van over hen te spreken als object van kerkelijke zorg en bemoeienis.

⁸⁵⁶ Johannes Paulus II (1981). Familiaris Consortio (FC). Deze apostolische exhortatie is geschreven naar aanleiding van de bisschoppensynode van 1980 over het gezin. De tekst stelt in de inleiding (FC1-3) dat het gezin aan omvangrijke veranderingen blootstaat en aan krachten die het gezin trachten te vernietigen of te misvormen. Er bestaat onzekerheid, verwarring, twijfel of onwetendheid over de uiteindelijke zin en waarheid van het huwelijks- en gezinsleven. Het welzijn van de maatschappij en van de kerk is echter nauw verbonden met het welzijn van het gezin. Het gezin is namelijk de eerste gemeenschap die geroepen is om het Evangelie te verkondigen aan de opgroeiende menselijke persoon en deze tot volle menselijke en christelijke volwassenheid te brengen. Met deze exhortatie wil de kerk de gezinnen dienen door inzicht te geven in Gods bestemming van huwelijk en gezin. Deze verkondiging van Gods blijde boodschap aan huwelijk en gezin wil bevorderen dat gezinnen deze bestemming realiseren; een bestemming van zelfrealisatie en van het bijdragen aan de vernieuwing van de maatschappij en van het volk Gods. Daarnaast wil deze exhortatie richtsnoeren geven voor een hernieuwde pastorale inspanning die op huwelijk en gezin gericht zijn. FC komt in grote lijnen overeen met GS waar de concilieaders in de paragrafen 47-52 ook door een duidelijke uiteenzetting van de kerkelijke leer over huwelijk en gezin de waardigheid daarvan willen beschermen en bevorderen. Eigen aan FC is dat de tekst uitgebreider dan GS doet, ingaat op datgene wat het gezin van de kerk mag verwachten. GS wijdt hier een enkele zin aan: in paragraaf 52 waar het de inzet van de priester noemt die zich moet bekwamen in de gezinsproblematiek. FC wijdt er een heel hoofdstuk aan.

Voor ouders betekent dat het afzien van dwang en verplichting, met name in de godsdienstige opvoeding.

Tot slot is het besef dat elk kind naar Gods beeld en gelijkenis geschapen is, aanwezig in de ouderlijke trouw aan kinderen die keuzes maken en een levensweg leiden die haaks staat op dat wat volgens de ouders goed en verantwoord is. De blijvende zorg en betrokkenheid van ouders in die situaties, drukt hun besef uit dat elk kind een eigen weg te gaan heeft. In de ouderlijke trouw die niet loslaat en die ondanks de teleurstellingen en de moeilijkheden de hoop niet opgeeft dat het kind uiteindelijk tot zijn of haar recht zal komen, is een spoor waar te nemen van de onontbindbare trouw die FC 20 als de roeping en opdracht van gehuwden noemt; ouders betrekken die ook op de relatie met hun kinderen.

Het gezin als personengemeenschap met een humaniserende taak

De ouderlijke teksten wijzen het gezin en de onderlinge warmte en liefde die daar centraal moeten staan, als centraal thema aan. In het gezin moet elk gezinslid worden geaccepteerd, gerespecteerd en geholpen. In deze oriëntatie tekent zich een besef af dat Familiaris Consortio de fundamentele zending van het gezin noemt: het gezin dat gesticht is als “intieme gemeenschap van leven en liefde” heeft de “zending de liefde te bewaren, te openbaren en mede te delen, bij wijze van levende weerspiegeling van en waarachtige deelname aan de liefde van God voor de mensheid en de liefde van Christus de Heer voor zijn bruid de Kerk” (FC 17).⁸⁵⁷ In de gerichtheid van de ouders om een gezinsleven te leiden waarin elk kind zich in de eigen waardigheid aanvaard en gerespecteerd weet, is de oriëntatie van FC 18 in het geding: de vorming van een personengemeenschap die door liefde is gesticht en bezielde. Naast de aandacht voor ieders uniciteit, hechten ouders vooral ook waarde aan de ontwikkeling van ieders socialiteit. In de omgang met andere gezinsleden ontwikkelt elk individu zich tot een persoon die authenticiteit aan verantwoordelijkheid koppelt. Kinderen worden zichzelf door zichzelf in relaties te geven en de ander te aanvaarden. Het gezin en in het verlengde daarvan de familie, is daarvoor de eerste en belangrijkste leerschool. Hier klinkt het besef door dat LF 11 en FC 21 verwoorden: het gezin is geroepen een school van meer volmaakte en rijkere medemenselijkheid te zijn en in het gezin en de familie wordt dat gerealiseerd in het geven en ontvangen. Ook het onderscheid tussen het vaderlijke en het moederlijke aandeel in de opvoeding en het besef van gelijkwaardigheid en complementariteit dat in de ouderlijke teksten naar voren komt, vertoont trekken van de kerkelijk-magisteriële visie. Die onderscheidt in FC 23 en FC 25 de roeping van de vrouw van die van de man, waarbij de gelijkheid van hun persoonlijke waardigheid en verantwoordelijkheid wordt beklemtoond. In het krijgen en opvoeden van kinderen vullen ze elkaar aan en realiseren ze hun persoonlijke waardigheid. Naast de gerichtheid op het gezin komt deze waardigheid bij beiden ook aan het licht in de hun gerichtheid op het welzijn van de maatschappij en van de kerk. De ouderlijke teksten geven van een praxis en een visie blijk die hiermee voor een groot deel overeenkomt. Een belangrijk punt van verschil is dat de ouderlijke teksten

⁸⁵⁷ FC 17 noemt vier taken van het gezin. Die worden uitgewerkt in de vier delen die deze exhortatie omvat. De eerste taak is de vorming van een personengemeenschap. De tweede is de dienst aan het leven. De derde is de deelneming aan de ontwikkeling van de maatschappij en de vierde is de deelneming aan het leven en aan de zending van de kerk. Iedere afzonderlijke taak van het gezin, zo zegt FC 17 is “de uitdrukking en de zekere en concrete verwerkelijking van deze fundamentele zending”.

genoegen nemen met de vaderlijke afzijdigheid in de godsdienstige opvoeding. FC doet dat niet.

De teksten van de ouders geven alle blijk van een externe gerichtheid van gezin en opvoeding. De ouders zijn er in hun opvoeding niet alleen op gericht dat hun kinderen zich staande weten te houden in de maatschappij, maar ook dat hun kinderen leren dat ze positief bij moeten dragen aan de opbouw van de maatschappij. Het leven wordt niet alleen gediend in het voortbrengen en opvoeden van de eigen kinderen maar ook in de zorg voor kinderen van anderen. Zo stellen ouders hun huis open voor jongeren die tijdelijk onderdak nodig hebben of voor jongeren die een gespreks- en ontmoetingsplaats behoeven. Ze realiseren hier het pleidooi van FC 41, FC 42, FC 43 en FC 44: het gezin is de “eerste en vitale cel van de maatschappij”. Het is de “eerste en onvervangbare school voor sociaal gemeenschapsleven, voorbeeld en stimulans voor de meer uitgebreide maatschappelijke relaties, gekenmerkt door respect, rechtvaardigheid, dialoog en liefde”. In ouderlijke teksten klinkt het besef door dat het gezin als ruimte waar de mens er als persoon toe doet, binnen de maatschappij die steeds onpersoonlijker en materialistischer wordt, een uitzonderlijke positie inneemt: het gezin ontruikt mensen aan de anonimiteit. De teksten vertonen in die waarneming van gezin en maatschappij overeenkomst met FC 43 en met LF 13 die de maatschappij en het gezin ook in die terminologie tegenover elkaar plaatsen: in het gezin heerst de ‘beschaving van de liefde’ terwijl veel maatschappelijke tendensen een verwoestende ‘anti-beschaving’ uitdrukken, waar het gezin enerzijds een voorbeeld voor is en anderzijds door bedreigd wordt. Kern van de tegenstelling wordt gevormd door enerzijds de individualistische ethiek die door het zichzelf zoeken van de op autonomie gerichte mens wordt gekenmerkt, en anderzijds de personalistische ethiek die door het ‘zichzelf geven’ van de op relatie gerichte mens wordt gekenmerkt. De ouderlijke teksten delen het kerkelijke besef dat het gezin een humane plaats moet zijn: een veilige haven. Ze vinden ook dat de gerichtheid naar binnen toe met een gerichtheid naar buiten toe gepaard moet gaan; het gezin moet een humaniserende uitstraling hebben. In het gewicht dat het gezin in de ouderlijke teksten krijgt weerspiegelen ze een toespitsing waar ook de kerkelijk-magisteriële documenten blijk van geven. Met name in het gegeven dat de meer algemene oproep van GS 30 om de individualistische ethiek te overwinnen, in FC en LF uitdrukkelijk op het gezin wordt betrokken. Ook in deze documenten stijgt het gewicht van het gezin als humane plaats met een interne en externe roeping tot humanisering.

Het gezin als huiskerk

Ouderlijke teksten en met name de teksten van kerkelijke ouders, geven er blijk van dat ze het leven en de opvoeding thuis op een gelovige wijze vorm willen geven. Ze beseffen dat ze daar als ouders een eigen taak en roeping in hebben. Daar zit een spoor in van het inzicht dat het christelijk gezin een Kerk in het klein is, *Ecclesia domestica*, een levend beeld en een historische vertegenwoordiging van het mysterie van de Kerk, zoals FC 49 het formuleert. Het besef dat gelovig leven en opvoeden in deze tijd andere eisen stelt, zowel aan het huiselijke leven alsook aan de band tussen gezin en Kerk, is een inzicht dat ouders delen met de Kerk en dat binnen de Kerk heeft geleid tot de grotere Vaticaanse aandacht voor het gezin (FC 1-2).

Ouderlijke teksten brengen een besef van het zich geroepen voelen aan het licht, in de eerste plaats om het leven van huwelijk, gezin en opvoeding op een godsdienstige ma-

nier vorm te geven. Dat drukt zich allereerst uit in een omgang met partner en kinderen die gelovig is: die zoekt naar Gods liefde, trouw en aanvaarding en die daar iets van aan het licht wil brengen, ook als het tegen zit en zwaar valt. Dat drukt zich ook uit in het trachten over de godsdienst te spreken en de kinderen ook in dat opzicht godsdienstig op te voeden. Wat ouders hier doen is uitdrukking geven aan wat FC de profetische taak noemt: het gezin dat geroepen is een gelovige en een evangeliserende gemeenschap te zijn met een uitstraling naar anderen (FC 51-54). De verwachting van FC 52 dat de toekomstige evangelisatie grotendeels afhangt van de huiskerk is in de ouderlijke teksten niet zozeer iets van de toekomst maar van het heden. Ouderlijke teksten beschrijven ook dat ze in hun huwelijks- en gezinsleven het gebed belangrijk vinden. Ze willen kinderen leren bidden, kinderen met het kerkelijke leven en een aantal sacramenten laten kennismaken en het huiselijke rituele leven aan laten sluiten op het kerkelijke leven. Hier geven ze vorm aan wat FC 55-62 de priesterlijke taak noemt en die gelegen is in de dialoog met God door middel van het sacramentele leven, de offerande van het eigen leven en het gebed: het huwelijks- en gezinsleven krijgt zo vorm dat God eer wordt gebracht. Ouderlijke teksten beschrijven tot slot het belang van een dienstbare inzet voor de omgeving en van het betrokken zijn bij de nood van de wereld. Ouders doen dat in vormen van vrijwillige maatschappelijke inzet, in het geven van tijd en geld. Ze zijn zich er soms amper van bewust dat het beroep dat op hen wordt gedaan op hen als gelovige een appel doet. Toch is hun motief om betrokken te willen worden godsdienstig; het is het geraakt zijn door de vreemde die in het beroep dat hij doet, een naaste wordt. Iemand in wie God vermoed wordt. In die dienstbare inzet geven ze uitdrukking aan wat FC 63-65 de koninklijke taak noemt.

De ouderlijke teksten geven er blijk van dat ouders in hun gezinsleven vorm en betekenis geven op een godsdienstige manier. Er klinkt een besef in door, een besef dat meer belichaamd dan verwoord wordt, dat het leven in het gezin en in de wereld geheiligd moet worden en dat het gezin daar een taak in heeft.

In de heiliging van het gewone leven in het leven van gezin en wereld, belichamen ze iets van Gods liefde en trouw, zijn zij op een eigen wijze Kerk en willen dat ook zijn.

Het gaat in de ouderlijke teksten om een keuze voor godsdienstig kerkelijk betrokken leven die niet vanzelf spreekt. De context van gelovig leven en opvoeden is in vergelijking met de eerdere generatie grondig veranderd. Meer dan in de eerdere generaties ervaren ouders het als een verantwoordelijkheid die vooral op hún schouders ligt. In de ouderlijke generatie is het leven van huwelijk, gezin en opvoeding een terrein van apostolaat waar de ouders de facto de belangrijkste verantwoordelijkheid voor dragen. Een vergelijkbare verschuiving tekent zich in de Vaticaanse reflectie over huwelijk en gezin af. FC vormt namelijk een uitwerking van LG 30-36 dat het apostolaat van de leken bespreekt; leken hebben deel aan het priesterlijke, profetische en koninklijke ambt van Christus. In de heilszending van de kerk delen de leken op een eigen wijze, daartoe bestemd door de sacramenten van doopsel en vormsel. FC werkt de taken van de leken nader uit als taken van ouders. In FC wordt verder het terrein van het huwelijks- en gezinsleven nader uitgewerkt als terrein van apostolaat van de gehuwden. De taak van de leek om in de heilsopdracht van de kerk te delen, fundeert LG in de sacramenten van doopsel en vormsel. FC legt grotere nadruk op het huwelijkssacrament. Dit sacrament vernieuwt de oproep en de kwalificatie van de eerdere sacramenten en wordt nauw verbonden met de sacramenten van de eucharistie en van de verzoening. Het huwelijkssa-

crament roept op tot een zodanige vormgeving van het huwelijks- en gezinsleven, dat daarin de drievoudige kerkelijke zending wordt gerealiseerd. De genade die met het sacrament gegeven wordt, maakt het de gehuwden mogelijk om deze roeping te realiseren. Ook LF 15-16 noemt dat de opvoeding als echt apostolaat beschouwd mag worden. Het gezin is subject van evangelisatie en apostolaat; het deelt in de zending van de Kerk. De Kerk voedt op door het gezin, dat daartoe in staat is gesteld door het sacrament van het huwelijk, met de genade die er het gevolg van is, en het bijzonder charisma dat de hele gezinsgemeenschap eigen is.

Het sacramentele van de Kerk

De ouderlijke teksten geven van een verlangen naar de kerk blijk en wel op een paar manieren. In de eerste plaats geeft hun moeite om de Kerk te verlaten en om betrokken te blijven en zich in te zetten (ook als het op zinloze en tijdrovende tijdsbesteding gaat die vooral teleurstelling op levert) van een verlangen blijk naar een gemeenschap waar men zich als persoon deel van voelt. Het geeft van het besef blijk dat GS 24-26 verwoordt: het relationele van de mens en het gemeenschapskarakter van de menselijke roeping.

In de tweede plaats spreekt uit de ouderlijke teksten een verlangen naar een Kerk als een gemeenschap die op het leven in gezin en wereld een ander, godsdienstig licht laat schijnen. Dat individuele ouders, die vanuit het parochiële werk op de ruimere katholieke traditie zijn geweest, als individu verder in die ruimte een eigen weg zoeken, geeft aan hun besef uitdrukking dat geloven niet alleen kan. Dat ze in de katholieke traditie zoeken, omdat ze ellende in het leven op een gelovige wijze willen kunnen duiden, geeft aan hun besef uitdrukking dat de Kerk sacramenteel is: teken en instrument van Gods heil dat op de wereld is betrokken. Hier is het besef van LG 1 in het geding, de Kerk is “als het ware het sacrament, dat wil zeggen het teken en het instrument, van de innige vereniging met God en van de eenheid van het menselijk geslacht”. Het tekent de teksten dat het belang dat de Kerk heeft, vooral naar voren komt in de ervaringen van gemis. Soms wijzen vooral de boosheid of de teleurstelling op een verlangen dat leeft of heeft geleefd. Dat geldt ten aanzien van de Kerk als plaats waar God ervaren, gevierd of ter sprake gebracht wordt. Dat geldt ook voor de pastor van wie meer dan van anderen wordt verwacht dat die God op een verstaanbare en geloofwaardige manier ter sprake kan brengen.

In de derde plaats geeft de boosheid op de Kerk niet alleen aan distantie, maar ook aan binding en verlangen uitdrukking. De ouderlijke teksten wijzen uit dat kerkkritisch spreken tot de religieuze praktijk van kerkelijke en onkerkelijke katholieken behoort. Samen met de toonzetting, die van boosheid of verlangen of heimwee, verstikking of verdriet blijk geeft, wijzen de teksten echter ook op iets anders. Ze tonen namelijk een emotionele betrokkenheid bij de Kerk die groter is dan men beseft of wil weten. In die emotionele toonzetting drukt zich niet zozeer de ontstane of blijvende distantie uit die verwoord wordt, maar hoop: eventueel teleurgestelde hoop, bij kerkelijke maar ook bij onkerkelijke katholieken. Deze kritiek op Kerk en op ambt wijst Kerk en ambt op haar roeping en bestemming. Dat die kritiek uit het hart gegrepen is van gedoopte en gevormde katholieken die vooral in hun boosheid van hun betrokkenheid bij de kerk blijk geven, is naast zorgwekkend en serieus te nemen ook hoopgevend, omdat het erop wijst dat de Kerk een belangrijker plaats inneemt in de religiositeit dan katholieken beseffen of willen weten.

Daarin is niet alleen van het gericht zijn op de gemeenschap sprake maar ook van een besef van het sacramentele van de Kerk. Het verlangen naar die Kerk blijft, ook als het vertrouwen in concrete kerkelijke gemeenschappen is opgegeven en ook bij onkerkelijke katholieken. Het gegeven dat het gangbaar is om op kerkkritische vertogen aan te haken betekent niet dat die vertogen het gewicht hebben dat ze lijken te hebben. Het gegeven dat mensen ondanks hun kritiek op de kerk niet onkerkelijk zijn geworden wijst erop dat er meer leeft dan het negatieve en dat dit positieve wellicht van meer gewicht is. Ook het gegeven dat onkerkelijk geworden katholieken hun visie op hoe de Kerk zou dienen te zijn niet opgeven, doet vermoeden dat de kerkkritiek niet alleen op een distantie wijst, maar op een blijvende betrokkenheid bij de zaak van Kerk en geloof. Dat vooral kerkkritisch wordt gesproken, betekent niet dat met name kritiek gewicht heeft.

De teksten geven aan dat het zwaar weegt als een kerkelijke praxis of de praxis van een pastor uitdrukkelijk niet aan de sacramentele roeping beantwoordt; de woede op machtsmisbruik door de Kerk en de clerus is groter dan de woede op machtsmisbruik door anderen. Het gegeven dat de misstappen van ambtsdragers de kerk als geheel wordt aangerekend, geeft aan het godsdienstige besef uitdrukking dat LG 28 maar ook KKK 1552 en 1553 vertolken, dat de priester de katholieke kerk vertegenwoordigt en belichaamt. Onder de boosheid ligt dan ook de oproep verscholen om aan de sacramentele roeping en bestemming te beantwoorden.

7.4.3.7. De toegevoegde waarde van deze inzichten

Eerder onderzoek noemt vooral het protestkarakter en de subjectiviteit van de individuele religiositeit. Het zou bij deze generatie gaan om een individuele religiositeit die ook in geval van kerkelijke betrokkenheid weinig banden heeft met het geloofsinhoudelijke van de godsdienstige traditie, of die daar zeer selectief in is. Met name deze generatie zou een voorkeur ontwikkeld hebben voor het religieuze pretpakket.

Ten aanzien van het protestgehalte zou ik op continuïteit willen wijzen met de eerdere generatie. Als we gaan vergelijken met de vooroorlogse generatie valt namelijk niet alleen het onderscheid, maar ook de overeenkomst op: de protestgeneratie zet de lijn van individualisering door die in de vooroorlogse generatie een aanvang nam. De afweer tegen traditionele verwachtingspatronen die in de vooroorlogse generatie meer onderhuids aanwezig was, treedt bij de protestgeneratie aan de oppervlakte en krijgt vorm in een maatschappelijke beweging. In die zin radicaliseert de protestgeneratie het maatschappelijke proces van individualisering dat zich na de oorlog en in de geavanceerde moderniteit doorzet en dat door de vrijheid en de plicht wordt gekenmerkt om het eigen leven vorm te geven. Dat noodzaakt elk individu zich te bezinnen op de eigen kwaliteiten, wensen, mogelijkheden en verlangens.⁸⁵⁸

Ten aanzien van de veronderstelde neiging de religieuze zonzij te zoeken, wil ik naar voren brengen dat het in mijn studie juist het individu is dat vanuit de eigen beleving van het leven in gezin en wereld, naar verdieping zoekt op religieus vlak. De ervaringen van verlies, onrecht en verdriet vragen om een religieuze vertaling, die concrete parochies niet weten te geven. Dan wordt bovenparochieel (KKK-2, KKO-2), of binnen andere levensbeschouwelijke tradities (KKO-2, KOO-2) gezocht. Het gericht zijn op de religieuze zonzij en oppervlakte is niet alleen in het individuele zoeken, maar zeker ook in de parochiële praxis te vinden.

⁸⁵⁸ Zie 2.2 over de modernisering van de maatschappij.

Ten aanzien van de subjectiviteit wil ik er in de eerste plaats op wijzen dat elke subjectieve zoektocht een zoektocht naar inbedding is en dat de subjectiviteit nauw met het objectieve samenhangt. Ook in deze generatie zien we dat religiositeit zich vooral in het goede, sociale handelen en het lichamelijke en de beleving uitdrukt, en in de gerichtheid op de gemeenschap en het gemeenschappelijke. En ook hier zien we dat de religiositeit meer belichaamd wordt dan verwoord. De veranderde context noodzaakt echter tot een zoektocht naar verwoording en reflectie. Die zoektocht begint bij het kerkelijk leven en parochieoverschrijdende vormen van de katholieke kerk kunnen er een rol in gaan spelen. De religiositeit drukt zich op een eigen en met het protestkarakter van de generatie gebonden wijze uit: het individuele bestaan als vertrekpunt en vindplaats, afweer van alles wat van buiten en boven komt, de voorkeur voor harmonie en aansluiting op de beweging van binnen uit, de nadruk op het immanente en het maakbare, de hang naar beleving. Dit leidt tot eigen accenten in de godsdienstige opvoeding, waar de van huis uit gekregen godsdienstige opvoeding het belangrijkste referentiepunt voor blijft.

Ten tweede wil ik naar voren brengen dat de objectkant van de religiositeit sterk samenhangt met de rooms-katholieke godsdienst, zoals die in een aantal kerkelijke documenten wordt verwoord. Terwijl de grootouderlijke godsdienstigheid sporen van conciliaire katholiceit vertoont, verwijst de ouderlijke godsdienstigheid meer naar de postconciliaire kerkelijk-magisteriële documenten, onder meer in de daar waar te nemen grotere aandacht voor het gezin. Conciliaire thema's over de menselijke waardigheid, over de leek en over de kerk die de generatie van de grootouders meer op het leven in de maatschappij en op het huwelijksleven betreft, spitsen ouders toe op het huiselijke leven en opvoeden. Het gaat om het kind dat net als elk gezinslid een persoonlijke waardigheid heeft die binnen het gezin tot ontplooiing komt en om het gezin dat meer een eiland wordt dat een eigen bestemming heeft, die in relatie tot de maatschappij en de kerk tot ontplooiing komt. Terwijl de grootouderlijke blik meer op de wereld en de kerk is gericht, richt de ouderlijke blik zich meer op het gezin als kerk in de wereld. Elke generatie geeft op een eigen en met de generatie verweven wijze uitdrukking aan het rooms-katholicisme van de eigen tijd.

Net als bij de grootouders, betekent het feit dat ouders in hun waarneming van mens, gezin, kerk en wereld op een aantal belangrijke punten delen in de visie van kerkelijke documenten, niet, dat ouders de kerkelijke teksten hebben gelezen of zelfs maar van het bestaan ervan weten. Het gaat om een overeenkomst die voortvloeit uit het deel vormen van een katholieke familie en het deel uitmaken van het kerkelijke leven waar deze opvattingen een weg in hebben gevonden. Het betekent ook niet, dat ouders zich ervan bewust zijn dat ze op deze terreinen opvattingen aanhangen die op een lijn liggen met kerkelijke visies. Ouders zijn meer dan ze zich bewust zijn, drager van de katholieke godsdienstige traditie.

7.4.4. De generatie van de kleinkinderen

7.4.4.1. De subjectkant van de religiositeit: de verhoudingswijze in de brede zin

Het geboortjaar van de kleinkinderen ligt tussen 1975 en 1985. De periode tussen de geboortes is, anders dan bij de ouders en de grootouders het geval is, over meer jaren verspreid. De kleinkinderen maken deel uit van de pragmatische generatie en van de generatie die daarop volgt: 'generatie Einstein'. We zagen dat de waardeoriëntatie van de

pragmatische generatie nuchterheid, zakelijkheid en hard werken koppelt aan een gerichtheid op het eigen leven. Bindingen worden flexibeler en de beleving krijgt een groter accent. De waardeoriëntatie van de daarop volgende 'generatie Einstein' komt daar in het opzicht van de gerichtheid op het eigen leven en de hang naar beleving mee overeen: het leven en de diverse handlingsgebieden (werk, studie, relaties) zijn vindplaats van de eigen authentieke identiteit. De zoektocht naar en de expressie van de eigen identiteit gelden als het hoogste goed. Het materiële is minder dan bij de pragmatici het geval is het doel; het wordt meer een middel. Geld, diploma's, werk maar ook kleding geven uitdrukking aan de zoektocht naar de eigen identiteit en aan de beleving daarvan. De 'Einsteiners' zijn verder van de pragmatici te onderscheiden in hun hogere waardering voor hechte banden. De complexiteit, de anonimiteit en de maakbaarheid van het leven, het besef dat de wereld voor je open ligt, de diversiteit aan keuzemogelijkheden ook in religieus en levensbeschouwelijk opzicht, alsook het besef dat inzichten een voorlopig en fragmentarisch karakter hebben, leiden er gezamenlijk toe dat meer naar houvast wordt gezocht. De vrijheid en de noodzaak om het eigen leven en de eigen identiteit te kiezen, maakt dat meer waarde wordt gehecht aan stabiele en langlopende banden. Die banden worden in de kring van familie en vrienden gezocht. Communicatiedeskundigen als Boschma en Groen hebben een positieve visie op deze generatie, welke aangevuld en genuanceerd wordt vanuit de psychologie en de pedagogiek. Derksen⁸⁵⁹ deelt de positieve waardering: deze generatie heeft geleerd zichzelf te waarderen, in zichzelf te geloven, op zichzelf te vertrouwen, zichzelf op de kaart te zetten, de eigen wensen voorop te stellen en het beste uit zichzelf te halen. Hij spreekt van narcistische trekken die in de Westerse prestatiegerichte cultuur en economie niet zozeer van een psychologisch ziektebeeld blijken geven, maar die er broodnodig zijn. De maatschappij vraagt om een narcistische mentaliteit: het is de brandstof voor prestaties en economische vooruitgang. Hij noemt een nadeel van dit narcisme, namelijk de kwetsbaarheid van het ego. De ontwikkeling van de eigen identiteit is te weinig met correctie van de narcistische beleving gepaard gegaan. Deze generatie is thuis en op school niet met grenzen en eisen van anderen geconfronteerd. Ze zijn uit de wind gehouden en beschermd. Dat jongeren van deze generatie denken dat ze alles kunnen en dat alles om hen draait, komt omdat ze te weinig hebben gehoord en meegemaakt dat dit niet zo is. Als ze met een realiteit worden geconfronteerd die weerbarstiger is, waarbij ze niet goed zijn zoals ze zijn, maar nog veel te leren hebben, leidt dat tot frustraties en teleurstellingen. Als de werkelijkheid hard is, doet alles hen zeer.

Mijn empirische onderzoek sluit in grote lijnen op aan op bovenstaande inzichten.⁸⁶⁰ Het bracht namelijk naar voren dat het eigen bestaan en de voorgegeven context in deze generatie, worden ervaren en waargenomen vanuit klassen van een omgevende diversiteit. Het streven het eigen bestaan te verbinden met de context, is telkens een beweging die uit de diversiteit een selectie maakt. De omgevende context wordt als een beschikbaar aanbod ervaren en gezien vanuit de vraag wat bij het eigen leven past en wat op dat moment iets kan betekenen en toe kan voegen aan het eigen bestaan. Het gaat dus om narratieve programma's van selectie, consumptie en constructie, waarbij dat wat gekozen

⁸⁵⁹ J. Derksen (2008). Derksen vindt het typisch Nederlands dat de ander in de leefwereld niet zo'n grote plaats inneemt. In Vlaanderen bijvoorbeeld is het rekening houden met anderen naar zijn mening nog veel meer in de cultuur ingebakken.

⁸⁶⁰ Zie 5.4.3.

wordt een tijdelijk en voorlopig karakter heeft. In het keuzeproces speelt de beleving een grote rol. Of iets aanspreekt en hoe iets voelt wordt meer een richtsnoer dan innerlijke reflectie en dialoog, terwijl omgekeerd in de beleving van kicks identiteit wordt ervaren. In de wijze waarop het individuele bestaan met de omgevende context is verbonden, tekent zich in vergelijking met de eerdere generaties het voortschrijdende proces van individualisering af.⁸⁶¹ Op elk individu wordt het beroep gedaan om de eigen mogelijkheden te optimaliseren, om het eigen leven op een eigen wijze vorm en betekenis te geven. Elk individu moet zichzelf kunnen redden. Het tekent de teksten van de derde generatie dat andere verwachtingen, alsook verwachtingen van anderen die daarvan afwijken, amper in beeld komen. Daarin verschillen deze teksten van die van de eerste en de tweede generatie, waar het individu zich in meer of mindere mate moet verhouden tot verwachtingen van anderen en waar het eigen leven in beeld komt als een leven dat op het bijdragen aan de omgeving gericht is. In de teksten van de derde generatie richt de omgeving het individu op zichzelf; op de eigen mogelijkheden zichzelf te ontplooiën en te redden. Verwachtingen op het vlak van het bijdragen aan de omgeving komen minder in beeld. Het gaat om de vraag wat de omgeving aan het eigen bestaan toevoegt. De wereld van de derde generatie komt als mondiale context in beeld die wordt bevolkt door mensen die zich door hun eigen narratieve programma's van zelfrealisatie en zelfredzaamheid laten leiden. Dat mensen op elkaar betrokken zijn komt amper voor. Mijn empirische materiaal sluit ook aan op de inzichten over de 'Einsteiners' voor wat betreft het toegenomen gewicht dat aan hechte banden van vrienden en familie wordt gehecht. In deze generatie is het gezin en de familie bijna de enige niet gekozen, maar voorgegeven context. Die wordt dan ook als 'gegeven' ervaren: als gave. Naarmate andere configuraties onpersoonlijker zijn, komen vrienden, familie en gezin meer in beeld als context waar het niet om selectie, consumptie en constructie gaat, maar om relatie: waar wederkerige betrokkenheid wordt gerealiseerd. Aan de inzichten vanuit het generatiedenken over het gewicht van familie en vrienden, zijn een paar opmerkingen toe te voegen. De eerste is dat vrienden en familie van grote betekenis blijven, omdat intieme relaties kortstondiger zijn. In de situatie dat de levenslange binding aan een en dezelfde persoon plaats maakt voor seriële monogamie, bieden vrienden en familie continuïteit op relationeel vlak. Het tweede is dat familie en gezin, meer dan in de eerdere generaties als ideaal worden voorgesteld. Het spanningsveld tussen ideaal en werkelijkheid vervaagt. In de derde plaats vervaagt in deze generatie de externe gerichtheid van het gezinsleven en de opvoeding. Het huiselijke leven is meer dan in de eerdere generaties op het welzijn van de eigen leden gericht: een veilige haven. Dat van huis uit wordt bijgedragen aan de opbouw van de omgevende context komt minder in beeld.

7.4.4.2. De subjectkant van de religiositeit: de verhouding tot godsdienst en kerk

De inzichten van andere onderzoeken over de verhoudingswijze ten aanzien van godsdienst en kerk, zijn in een paar grote lijnen onder te brengen.

In de eerste plaats wordt de toename onderkend van de diversiteit in religieus en levensbeschouwelijk opzicht. Ten tweede wordt waargenomen dat de groep jongeren, die opgroeit zonder kerkelijke binding, toeneemt. Dit dakloos zijn betekent echter niet dat jongeren niet met vragen van religie, levensbeschouwing en zingeving bezig zijn. Onderzoek wijst veeleer uit, dat jongeren zich vanuit hun eigen ervaringen en vragen op de

⁸⁶¹ Zie 2.2.3.1, 2.2.3.2. en 2.4.3.

pluriforme religieuze markt gaan begeven en dat hun religiositeit syncretische trekken vertoont, omdat ze op meer dan één bron en oriëntatie een beroep doen. De kerken worden waargenomen als spelers op de religieuze markt met een breed spiritueel en ritueel aanbod, waar met name bij belangrijke momenten in het persoonlijke leven een beroep op kan worden gedaan.⁸⁶² Voorts is in beeld gebracht dat de religieuze betekenisvormgeving die meer individueel tot stand komt, minder verbonden is met de betekenisvormgeving die religieuze en levensbeschouwelijke tradities aanreiken en dat de religiositeit met name van betekenis wordt voor het persoonlijke leven en het private domein.⁸⁶³ Een laatste waarneming is dat jongeren minder religieus lijken te zijn dan andere generaties. De betekenis van de religie in het leven is kleiner dan in andere generaties.⁸⁶⁴ Onder de generatie van 17 tot 34 jarigen is de aantrekkingskracht van nieuwe vormen van spiritualiteit niet groter dan de aantrekkingskracht van de kerken.⁸⁶⁵

Stoffels⁸⁶⁶ onderkent een paar tendensen die het fluïde karakter van de binding en de gerichtheid op beleving illustreren. Zo is onder protestantse jongeren een grotere betrokkenheid bij grootschalige en denominatie-overschrijdende events waar te nemen, naast de aantrekkingskracht van charismatische en evangelische stromingen in orthodox-gereformeerde kringen. De katholieke tegenhanger is de grotere deelname aan de Wereldjongerendagen. Hij constateert verder een ontwikkeling binnen het alternatieve religieuze circuit: de belangstelling voor New Age maakt plaats voor een groeiende interesse in het paranormale. Jongeren staan minder open voor New Age, met de nadruk op spirituele verdieping en groei, en krijgen meer belangstelling voor het esoterische, het paranormale en het magische. Dat betekent dat de beweging van innerlijke verdieping plaats maakt voor het gebruik maken van diensten van mediums en behandelaars, die via kaarten, amuletten, etcetera, de hulp inroepen van een andere werkelijkheid en van hogere krachten. Lichamelijke, geestelijke en sociale problemen worden, zoals Jespers constateert, met name door jonge vrouwen neergelegd bij een medium, in de hoop op een wonderlijke oplossing.⁸⁶⁷ Deze waarneming versterkt het beeld dat deze generatie het religieuze als een breed en divers domein waarneemt, dat beschikbaar is voor de opbouw en de ondersteuning van het eigen bestaan en de eigen identiteit, en waar de binding een meer direct en consumptief karakter krijgt.⁸⁶⁸

⁸⁶² Zie Dekker (2007) pag. 29. Kregting & Sanders (2003) signaleren bij volwassenen tussen 30 en 40 jaar een behoefte aan een rituele markering van belangrijke levensmomenten. Bij mensen onder de 30 jaar (de jongvolwassenen) neemt de behoefte af, dat zo'n rituele markering in de kerk gebeurt. Dat jongeren niet in grote getale op het geloof een beroep doen wijst ook het jongste onderzoek uit van Van Dijk-Groeneboer, Maas & Van den Bosch (2008). De meeste jongeren geloven niet en vinden het geloof niet belangrijk voor zichzelf (pag. 26).

⁸⁶³ Zie 1.3.

⁸⁶⁴ Zie Dekker (2007) pag. 70, die meent dat jongeren minder kerkelijk en kerks zijn. Kregting & Sanders (2003) pag. 9-10, geven aan dat jongvolwassenen (18-30 jaar) minder dan de dertigers, vinden dat religiositeit bijdraagt aan een goed en zinvol leven. Zij hebben het niet alleen over kerkelijkheid en kerksheid maar over religiositeit in bredere zin. De Hart (2007) pag. 146, neemt waar dat jongeren het minst bidden. Dat geldt voor het gebed in de godsdienstige betekenis van het woord. Ook het gebed als vorm van zelfmeditatie of psycho-techniek wordt door jongeren het minst gepraktiseerd.

⁸⁶⁵ De Hart (2007) pag. 165.

⁸⁶⁶ Stoffels (2006) pag. 130-132.

⁸⁶⁷ Zie Jespers (2007) die van de paramarkt twee wortels noemt: New Age en het volksgeloof.

⁸⁶⁸ Jespers (2007) meent dat meer van een *client cult* dan van een *audience cult* sprake is. De paramarkt brengt vrij gevestigde religieuze specialisten met geheime kennis of bijzondere vermogens in contact met klanten. Dat is anders dan in het New Age circuit waar spirituele leraren een gehoor zoeken voor een levensbeschouwelijke boodschap (pag. 134 en 137).

De sterkere binding die deze generatie aan de dag legt voor wat betreft de configuratie van familie en gezin, lijkt zich niet in zijn algemeenheid voor te doen op het vlak van de configuratie van het onkenbare en van de katholieke traditie en kerk. Dat neemt echter niet weg dat het jongste jongerenonderzoek een verminderde irrelevantie van geloofsge-relateerde waarden signaleert onder middelbare scholieren.⁸⁶⁹ Hoewel in dat onderzoek geen toegenomen betekenis is gesignaleerd, maar afgenomen irrelevantie, is het niet uit te sluiten dat dit een eerste signaal is dat in deze generatie niet alleen de banden met familie en gezin aan betekenis winnen, maar dat van een vergelijkbare ontwikkeling sprake is op het vlak van de binding aan godsdienstige tradities.

Mijn studie sluit op eerdere onderzoeken aan. Ik signaleer in deze generatie dat de verhoudingswijze ten aanzien van levensbeschouwelijke, zingevende en godsdienstige tradities en instituties in brede zin, door narratieve programma's van selectie en constructie wordt gekenmerkt. Jongeren verhouden zich tot dit terrein zoals ze zich tot andere configuraties van de wereld verhouden. Het is een terrein waaruit gekozen kan worden en dat behulpzaam is en ondersteunend in de opbouw van het eigen leven. Vanuit mijn empirische materiaal wil ik de inzichten vanuit eerdere onderzoeken met de volgende aandachtspunten aanvullen.

1. De eerste heeft op het private karakter van de religie betrekking. Mijn onderzoek bevestigt dat idee niet. KKK-3 betreft het gelovig katholiek zijn op heel het leven. Het feit dat het betrokken zijn op de wereld niet altijd via collectieve of institutionele kerkelijke kaders wordt uitgedrukt, leidt ertoe dat de godsdienstige fundering minder zichtbaar is. Het neemt niet weg dat van zo'n fundering sprake is. KKO-3 betreft het katholiek zijn op de individuele inbedding in de samenleving (de normen en waarden in het publieke debat) en op de inbedding van het individu in de familiale context. Het feit dat in deze tekst het katholiek zijn niet op een godsdienstige manier betekenis krijgt, neemt niet weg dat ook hier de relevantie van het katholiek zijn beslist niet wordt beperkt tot het private domein. In KOO-3 heeft het katholiek zijn, dat ook hier niet-godsdienstig wordt ingevuld, vooral betrekking op de individuele inbedding in de familiale context. Die inbedding is ook in het geding in de religiositeit die aan de esoterie refereert. Hier neemt het private karakter toe: katholieke en esoterische religiositeit is vooral van betekenis voor het persoonlijke leven. In deze interviewteksten is van afname van kerkelijke binding sprake. In KKK-3 is van kerkelijkheid sprake, in KKO-3 van kerkelijke opvoeding en in KOO-3 van geen van beide. De teksten gezamenlijk doen daarmee vermoeden, dat het bereik van de individuele religiositeit afneemt en het private karakter toeneemt, naarmate de inbedding in de institutionele godsdienst vervaagt.
2. De tweede opmerking is dat ik in mijn onderzoek bij deze generatie een openheid of een geslotenheid ten aanzien van het religieuze en religieuze instituties waarneem, die 'configuratiebreed' is. Ik bedoel daar het volgende mee. In KKK-3 gaat het open staan voor de katholieke traditie en kerk gepaard met een openheid voor andere religieuze en levensbeschouwelijke tradities en oriëntaties. Die openheid is relatief: er is niet van participatie op ritueel vlak sprake. In KKO-3 gaat het niet open staan

⁸⁶⁹ Van Dijk-Groeneboer, Maas en Van den Bosch (2008) pag. 11.

voor het godsdienstige en transcendente van de katholieke traditie en kerk samen met het niet open staan voor godsdienstige en transcendente betekenisvormgeving binnen andere religieuze tradities. In KOO-3 is van afwijzing van de katholieke traditie en kerk sprake, maar ook van afwijzing van andere institutionele religies. In elke tekst kortom, kenmerkt de openheid of de geslotenheid die ten aanzien van de rooms-katholieke traditie wordt betracht, ook de verhoudingswijze tot de andere tradities en oriëntaties. Dat met name de kerkelijke tekst de meeste belangstelling voor andere tradities en oriëntaties aan de dag legt, doet vermoeden dat de interesse voor religie, levensbeschouwing en zingeving naar verhouding meer onder jongeren te vinden is die belangstelling hebben voor de katholieke godsdienst. Deze waarneming vormt een ondersteuning van wat De Hart⁸⁷⁰ het supplementeringseffect noemt, dat hij met name onder sterk op godsdienst en kerk betrokken jongeren waarneemt: hun belangstelling en openheid strekt zich uit naar andere religieuze oriëntaties.

3. Onkerkelijkheid van jongeren is niet het gevolg van een persoonlijke keuze en komt niet uit hun ongodsdienstig zijn voort. Het is niet het gevolg van een individuele beslissing. Jongeren in deze generatie zijn niet onkerkelijk omdat ze zelf met kerk en godsdienst kennis hebben gemaakt en op grond daarvan tot een eigen en bewuste keuze zijn gekomen. In deze generatie is het kerkelijkheid die bewust gekozen en verantwoord wordt. Onkerkelijkheid spreekt onder jongeren net zo vanzelf als in de generatie van de grootouders het kerkelijk zijn vanzelf sprak.
4. Andere studies nemen waar dat zich onder jongeren geen compensatiegedrag aftekent; onkerkelijke jongeren gaan niet op zoek naar vervangende, compenserende vormen van religieuze binding. Slechts een vijfde van de jongvolwassenen beschouwt een bepaalde wereldgodsdienst of levensbeschouwing als inspirerend.⁸⁷¹ Mijn studie ondersteunt en nuanceert deze waarneming. De religieuze flexibilisering dient zich niet aan in een shoppende zoektocht op de religieuze markt: er wordt niet op grote schaal bewust gezocht en geshopt. Er tekent zich geen beeld af van jongeren die in een flexibele en bricolerende omgang met een veelheid aan tradities tot een zelf samengestelde syncretische religiositeit komen. Het beeld dat ontstaat is veeleer dat jongeren zich in de context van religieuze pluriformiteit gaan verhouden tot wat zich aandient, zonder zelf op zoek te gaan. Religieuze flexibilisering tekent zich af in de afwachtende, reagerende houding ten aanzien van religieuze instituties en in een toename van het besef dat religiositeit er niet toe doet; niet positief bijdraagt aan het leven. De afwachtende en niet zelf zoekende houding van deze generatie, draagt eraan bij dat ze niet zelf naar ervaringen en voorbeelden zoeken, die de negatieve beeldvorming van de kerkelijke godsdienst in de media corrigeren.

⁸⁷⁰ Zie 1.3 en De Hart (1990) pag. 111.

⁸⁷¹ Kregting & Sanders (2003) pag. 9. Zij doelen hier op het katholicisme, het protestantisme, het humanisme en oosterse godsdiensten. Er is geen andere dominante levensbeschouwing die de plaats van het kerkelijke christendom heeft ingenomen, zegt ook Dekker (2007) pag. 69. De waarneming van Van Dijk-Groeneboer, Maas & Van den Bosch (2008) is dat in hun bestand de groep jongeren die niet geloven en die dat ook voor zichzelf niet belangrijk vinden het grootst is. Dat het voor anderen goed en ondersteunend kan zijn, wordt wel onderkend, zoals ook hun vrijheid om te geloven wordt onderstreept (pag. 25-27).

Zie ook 2.2.2 over de flexibilisering van banden op het vlak van de politiek, het verenigingsleven, etc.

5. Jongeren hebben niet per definitie belangstelling voor vragen van zin, religie en levensbeschouwing en zijn over het geheel genomen in dat opzicht niet 'op zoek'. Er zijn jongeren voor wie een reflexieve omgang hiermee onwennig is en afweer oproept. KKO-3 is illustratief en ondersteunend ten aanzien van de waarneming van Hijmans, die een pragmatische en fragmentarische levensoriëntatie als een belangrijk hedendaags zingevingstype naar voren schuift. Zo'n oriëntatie krijgt niet in reflectie, maar in het handelen vorm en in een gerichtheid op praktische levensdoelen en behoeften in het hier-en-nu.⁸⁷² Dat geldt ook voor recent onderzoek dat een categorie jongeren signaleert, die 'van het leven genieten' noemt als belangrijkste oriëntatie aanreikende waarde.⁸⁷³ En het Kaski rapport geeft aan dat een groot deel van de jongvolwassenen (18 tot 30 jarigen: 42 procent) en van de leeftijdscategorie van 30 tot 40 jaar (43 procent), zich het liefst zo weinig mogelijk bezig houdt met problemen en deze het hoofd biedt door er niet teveel bij stil te staan en door zoveel mogelijk door te gaan met werk of studie.⁸⁷⁴
6. Als jongeren zich niet verdiepen in vragen van zingeving, levensbeschouwing en religie, betekent dat niet dat zingevende, levensbeschouwelijke en religieuze waarden in hun leven geen rol spelen. Als jongeren de keuze voor een binding in dat opzicht afwijzen, betekent dat niet, dat in hun leven, en ook in die keuze, zich geen waardeoriëntatie uitdrukt. Ook als jongeren hun problemen het hoofd bieden door er niet te veel bij stil te staan, geven ze wel van een waardeoriëntatie blijk. Die waardeoriëntatie speelt dan niet op een bewuste, reflexieve en verbale manier door. De individuele oriëntatie heeft in die gevallen minder het karakter van een persoonlijke en overwogen keuze; het heeft meer vanzelfsprekende en onbevraagde trekken.
7. De volgende opmerking betreft de vrijheid van godsdienst. Elke interviewtekst geeft met betrekking tot godsdienstige tradities en instituties, hoog op over vrijheid van religie. Ook als een bepaalde overtuiging niet zelf wordt aangehangen, wordt ruimte voor anderen bepleit om dat wel te kunnen doen. De vrijheid die elk individu op dat vlak wordt gegund, wordt telkens begrensd als het religieuze individu daarmee afbreuk doet aan de vrijheid van anderen, om het leven op een zelf gekozen wijze vorm te geven. Met die normativiteit van de vrije individuele levensvoering is het tweede aandachtspunt verweven. De religieuze vrijheid die voor het individu wordt bepleit, leeft minder ten aanzien van religieuze instituties als bijvoorbeeld kerken en moskeeën. Elke tekst, ook KKK-3 vertoont sporen van argwaan ten aanzien van zulke instituties en het is telkens de waarde van de individuele vrijheid die hier in het geding is. Het is opvallend dat de teksten zulke argwaan niet vertonen ten aanzien van andere zingevende kaders of instituties (van transcendente of van immanente aard) waarmee deze generatie te maken krijgt. Dat institutionele religies en institutionele religiositeit met argwaan of afkeer worden benaderd, laten ook de diverse negatief geladen affectieve opmerkingen zien in het onderzoek van Van

⁸⁷² Zie 1.5.3 en 1.5.4 en Hijmans (1994, 1997).

⁸⁷³ Van Dijk-Groeneboer, Maas & Van den Bosch (2008) pag. 28 en 29.

⁸⁷⁴ Kregting en Sanders (2003) pag. 9 en 10.

Dijk-Groeneboer, Maas & Van den Bosch.⁸⁷⁵ De afwijzende, denigrerende, diskwalificerende en ridiculiserende opmerkingen geven allen aan het vermoeden (het anti-programma) uitdrukking dat godsdienst afbreuk doet aan de vrijheid, waardigheid, verantwoordelijkheid en soms de verstandelijke vermogens van het individu. H. Luther⁸⁷⁶ zegt dat de individualisering *van* de religie met een individualisering *door* de religie gepaard gaat: de religie draagt eraan bij dat het individu zich op een eigen en authentieke wijze tot de omgeving kan gaan verhouden. Die opvatting, dat religie aan de vorming of de wording van het individu positief bij kan dragen, is een opvatting die in deze generatie in elk geval ten aanzien van institutionele religiositeit niet gedeeld wordt.

8. De volgende opmerking gaat in op de binding van katholieke jongeren aan de katholieke traditie. Ik vind Stoffels' waarneming over protestants-christelijke kerkelijke jongeren herkenbaar voor de religiositeit van katholieke kerkelijke jongeren. Ook van die religiositeit mag vermoed worden dat de bindingen een meer flexibel karakter hebben. En ook hier staat de beleving centraal; de beleving van het geloof als een mysterie en de beleving deel te zijn van een grotere gemeenschap. Orthodoxie en cognitieve verdieping weegt ook onder katholieke jongeren minder zwaar dan beleving, zintuiglijkheid en gemeenschap. Dat geldt voor de betrokkenheid onder jongeren bij hun parochies en voor hun betrokkenheid bij de mondiale katholieke jongerenbeweging. Dekker sluit hierop aan in zijn waarneming dat voor jongeren in de betrokkenheid op de kerk, meer dan bij de oudere generaties het motief van de geloofsbeleving een rol speelt. Jongeren komen er minder voor de gemeenschap als zodanig, of voor steun. Hun motieven zijn meer dan onder oudere generaties gereligiëerd: op de beleving van de godsdienst betrokken.⁸⁷⁷ In een eerdere paragraaf noemde ik al dat deze accenten sporen van intergeneratieve familiale overdracht van katholiciteit vertonen.⁸⁷⁸
9. In deze generatie heeft de binding aan de traditie een meer flexibel karakter. Kerkelijke jongeren zeggen op een eigen wijze te geloven en ze benadrukken dat ze een eigen omgang met de godsdienstige traditie zoeken.⁸⁷⁹ Ze spreken in termen van: 'er mijn eigen draai aan geven', 'eruit halen wat me aanspreekt', 'het op mijn eigen manier beleven' en 'er mijn eigen invulling aan geven'. Kerkelijke jongeren hantieren ten aanzien van hun godsdienstige traditie het in die generatie gangbare narratieve programma van selectie en constructie. In deze generatie mag echter vermoed worden, dat het beklemtonen van het fluïde karakter van de binding niet op betekenisverlies, maar op het gewicht van de godsdienstige traditie wijst. Het is een stra-

⁸⁷⁵ Van Dijk-Groeneboer, Maas & Van den Bosch (2008). pag. 26-28. Het gaat om opmerkingen als: god is nep, dom en verzonnen, ik geloof nog eerder in buitenaardse wezens met 18 ogen en 320 voelsprietten, dochter van de duivel, klinkklare onzin, vergelijkbaar met gelukssokken, het brengt oorlog, etc. Dit onderzoek omvat overigens ook diverse opmerkingen die van respect blijken geven voor mensen die geloven en die het belang beklemtonen van de individuele vrijheid om op een eigen wijze te geloven en het geloof zelf samen te stellen.

⁸⁷⁶ Luther (1992).

⁸⁷⁷ Dekker (2007) pag. 21. De term religisering is van Hellemans die daarmee de functionele differentiatie op het vlak van de religie bedoelt: de religie concentreert zich op haar 'core business'.

⁸⁷⁸ Zie 7.2.2.

⁸⁷⁹ Zie KKK-3 en diverse jongeren die zichzelf godsdienstig noemen in het meest recente onderzoek van Van Dijk-Groeneboer, Maas & Van den Bosch. (2008) pag. 25.

tegie voor acceptatie. In deze generatie, waarin onkerkelijkheid gangbaar is en waar godsdienstige instituties altijd *ook* op een negatieve wijze worden waargenomen, is godsdienstig zijn iets uitzonderlijks dat om verantwoording vraagt: tegenover zichzelf en tegenover de omgeving.⁸⁸⁰ Als jongeren, wanneer ze over hun religieus zijn spreken, het zelf-samengestelde fluïde en flexibele karakter van de binding aan de traditie beklemtonen, geven ze daarmee aan, dat het eigen religieus zijn niet samenvalt met de godsdienstige traditie en met de daarmee verweven negatieve associaties. Het benadrukken van de flexibiliteit van de eigen binding draagt eraan bij dat de eigen religiositeit als authentiek en persoonlijk in beeld komt en acceptabel is: voor zichzelf en voor anderen.

10. Het meer fluïde karakter van de binding wijst in deze generatie ook op een nog andere wijze op de hechtheid van de band aan de traditie. In deze generatie is namelijk het deel zijn van de kerkgemeenschap geen plicht meer en een last op de schouders, maar keuze en gave. We zagen dat met name de tweede generatie het kerkelijk zijn voor een deel ervaart als een voortdurende plicht om aan de opbouw en de voortgang van de kerk bij te dragen. Zij hebben de ervaring de kerk te moeten dragen. De derde generatie ervaart meer dat ze door de kerk gedragen worden. De kerk is meer een gave, een geschenk waarop een beroep mag worden gedaan en waarmee de banden tijdelijk ook losser kunnen worden. Het voortbestaan van de kerk is minder afhankelijk van hun individuele inzet. De katholieke traditie en kerk is een omgevende en overschrijdende grootheid waaraan het individu zich mag toevertrouwen en waar het deel van blijft uitmaken, ook al wordt er een periode niet aan meegewerkt en geparticipeerd. Deze waarneming komt overeen met de grotere tevredenheid over de kerkelijke traditie en de intensere betrokkenheid die Dekker vooral onder kerkelijke jongeren waarneemt.⁸⁸¹
11. Het valt op dat in deze generatie bij kerkelijkheid een verhoudingswijze tot de katholieke traditie en kerk optreedt, die vergelijkbaar is met de verhoudingswijze ten aanzien van familie en gezin. Het gaat weliswaar om een gekozen verhoudingswijze, maar de verhouding beperkt zich niet tot selecteren en construeren. Er ontstaat een verhoudingswijze die overeenkomt met de accenten in de familiale context: wederkerigheid en relatie. Dat betekent niet, dat in geval van kerkelijkheid niet wordt geselecteerd; ook hier wordt naar de traditie gekeken vanuit de vraag wat en hoe dit in het eigen bestaan positief kan bijdragen. Er is echter meer sprake van pelgrimage dan van religieus toerisme;⁸⁸² er is openheid voor dat wat niet gezocht wordt en zich toch aandient. In KKK-3 zien we dat het individu zich 'in de traditie' begeeft, erin gaat 'wonen', zich erdoor laat vormen en er zelf mee vorm aan geeft.

⁸⁸⁰ Dit geldt overigens niet alleen voor godsdienstige religiositeit en heeft niet alleen met aversie tegen institutionele religies te maken. In deze generatie wordt elke vorm van binding aan een religieuze traditie en institutie afgewezen als iets dat afbreuk doet aan het eigene van de eigen religiositeit.

⁸⁸¹ Dekker (2007) pag. 70.

⁸⁸² Zie 1.4.2.3. De terminologie is van Roebben (2007) pag. 110-116.

7.4.4.3. *De objectkant van de religiositeit*

In elke generatie tekent zich naast een generatiegebonden verhoudingswijze *tot* het onkenbare, ook een generatiegebonden waarneming af *van* het onkenbare. In elke generatie zijn die op elkaar betrokken.

In de ouderlijke generatie ontstaat diversiteit op het vlak van de configuratie van het onkenbare.⁸⁸³ Wat de ouderlijke teksten echter gemeen hebben is, dat deze diversiteit vanuit het gezichtspunt van gezamenlijkheid en verenigbaarheid wordt waargenomen. Van de diversiteit op dit gebied wordt in de individuele verhoudingswijze een eenheid 'gesmeed'. In een individuele zoektocht worden elementen vanuit het katholicisme, het humanisme, het boeddhisme of de islam, tot een samenhangend verband geïntegreerd. In de teksten van de kerkelijke respondenten worden elementen uit andere oriëntatie-aanreikende kaders in overeenstemming gebracht met een katholiek gelovige levensoriëntatie.

In de derde generatie is de diversiteit op het vlak van de configuratie van het onkenbare, meer dan in de tweede generatie het geval is, een gegeven. Meer ook dan in de ouderlijke generatie het geval is, neemt de diversiteit trekken van versplintering aan. De diversiteit wordt namelijk in veel mindere mate als een onderling op elkaar betrokken, intern samenhangend en met elkaar verenigbaar geheel waargenomen. Wat de diverse tradities en oriëntaties in de derde generatie met elkaar gemeen hebben is hun positie op de religieuze markt.⁸⁸⁴ Of ze elkaar aanvullen dan wel elkaar beconcurreren, hangt niet van een bepaalde oriëntatie of traditie af, maar van het individu. Het individuele zoeken is in de ouderlijke generatie gericht op een min of meer zinvol samenhangend verband, waar eventueel meer tradities een rol in spelen en waartoe het eigen bestaan zich kan verhouden. Het individuele zoeken is in de generatie van de kleinkinderen gericht op een min of meer zinvol samenhangende identiteit, waar eventueel meer tradities aan bij kunnen dragen.⁸⁸⁵ Het onkenbare wordt niet als voorgegeven en onontkoombaar waargenomen. Van het gescheurde hemelse baldakijn worden splinters en brokstukken in zelf samengestelde composities bijeengesmeed tot een tijdelijk dak boven het eigen hoofd.

In de derde generatie geven de narratieve programma's van selectie en constructie zicht op een onkenbare orde die zich als 'te kiezen en te construeren' aandient. De configuratie van het onkenbare zoals die in deze generatie wordt waargenomen is een versplinterde. De narratieve programma's van selectie en constructie reageren daarop. Ze hebben in dat opzicht een antwoordkarakter.

In de eerste twee generaties vertoont de objectkant van de religiositeit sporen van de rooms-katholieke traditie. Ik heb aangegeven dat de grootouderlijke teksten verwijzen naar conciliaire documenten die ingaan op de kerk, op de verhouding tussen kerk en wereld en op de eigen taak van leken in die context. Van de ouderlijke teksten heb ik aangegeven dat die naast verder te bouwen op deze perceptie van Vaticanum II, vooral ook verweven zijn met de postconciliaire Vaticaanse documenten, en met name met documenten die het leven in familie en gezin beschrijven als een context waar kerk zijn op een eigen wijze vorm en betekenis krijgt. In die beide generaties is het mogelijk ge-

⁸⁸³ Zie 5.4.2.1.

⁸⁸⁴ Zie ook Boeve (1999, 2006).

⁸⁸⁵ Janssen (1998) pag. 78, onderkent in navolging van de socioloog Stenger dat de nieuwe religiositeit niet zozeer op iets als een zinsvacuüm betrekking heeft, maar op het moderne probleem rond het zelf. Met behulp van New Age inzichten en technieken wordt er een 'zelf' verondersteld, gezocht en gevonden.

weest om een ‘generatiebrede’ beschrijving te geven van de verwevenheid tussen de objectkant van de religiositeit van de betreffende generatie enerzijds, en de betekenisvormgeving van de katholieke traditie anderzijds. De interviewteksten vertoonden per generatie voor wat betreft de objectkant voldoende overeenkomst. In de derde generatie is dat niet het geval. Om op de vraag in te gaan of de teksten sporen vertonen van de katholieke traditie, dient elke tekst afzonderlijk te worden besproken. Hier tekent zich de religieuze versnippering in af.

7.4.4.4. De objectkant van de religiositeit en de rooms-katholieke traditie

De waarneming van Stoffels,⁸⁸⁶ dat in deze generatie het toegenomen besef van transcendentie met toegenomen onkerkelijkheid gepaard gaat, is een waarneming die ik herken. Het is een belangrijk verschil met de ouderlijke generatie waar transcendentie aan betekenis heeft ingeboet. Stoffels vermoedt dat de manier waarop het transcendente wordt ingevuld verschillend zal zijn en dat niet elke betekenisvormgeving aan traditioneel-christelijke voorstellingen zal doen denken. Janssen⁸⁸⁷ meent dat de vervaging van de gemeenschappelijke taal en verbeelding van God (of van transcendentie) maakt, dat betekenisvormgeving telkens opnieuw moet worden uitgevonden. In deze subparagraaf ga ik per interviewtekst na of de betekenisvormgeving van het onkenbare (als dat transcendente en als dat immanente trekken heeft), sporen van de rooms-katholieke traditie vertoont.

Katholiciteit in KKK-3

In KKK-3 zijn sporen van de katholieke godsdienstige traditie te vinden, omdat de tekst de onkenbare orde als een godsdienstige tijd en ruimte waarneemt. Het is de orde van een transcendente, eeuwige, liefdevolle God, die menselijke trekken vertoont en die op de tijd en ruimte van mens en wereld gericht is. Naast God zijn van deze orde geen andere bewoners als engelen, heiligen of geesten bekend: transcendentie houdt een hoog mysterieus gehalte. God is kenbaar in narratieve programma’s van leven geven, leven bekrachtigen en leven verbinden. God is op menselijke groei, ontplooiing en verbondenheid gericht en kwalificeert de mens daartoe. Menselijke narratieve programma’s die menselijke groei, menselijk geluk en onderlinge verbondenheid realiseren hebben een antwoordkarakter: ze beantwoorden aan een door God gegeven bestemming. Het relationele van de mens beantwoordt aan het beeld van God en aan de door God gegeven menselijke bestemming.⁸⁸⁸

In deze inzichten tekent zich de rooms-katholieke personalistische visie op de mens af, die KKK-3 deelt met de andere generaties uit die familie. KKK-3 doet dat echter op een geheel eigen wijze: het mysterie en de transcendentie krijgen opnieuw betekenis. Dat ligt in de lijn van de godsdienstigheid van de familie. De nadruk op Gods mysterie als een mysterie van liefde in KKK-3, is een synthese die de hoogverheven transcendentie van het grootouderlijke godsbeeld (dat daar verlaten wordt) koppelt aan een meer immanent beeld van de mensgeworden en op menswording gerichte God, dat in de eerste generatie

⁸⁸⁶ Stoffels (2006) pag. 135. De pragmatische generatie gelooft zelfs meer dan de vooroorlogse generatie doet, in een leven na de dood. De pragmatische generatie gelooft meer dan de drie generaties boven haar, in religieuze wonderen.

⁸⁸⁷ Janssen (1998) pag. 77.

⁸⁸⁸ Zie 4.2.1.1.

ontstaat en in de tweede generatie centraal staat. KKK-3 zet dus in het denken over God en mens een familiegebonden accentuering voort (de semantische as van menswording). KKK-3 vertoont echter vooral ook sporen van een nadere en ook latere katholieke doordenking van de personalistische opvatting. Het gaat hier om een doordenking die tot uitdrukking is gebracht in de encycliek *Deus Caritas*.⁸⁸⁹ KKK-3 vertoont daarvan de sporen en wel in een paar belangrijke opzichten. Het eerste is dat van de nadruk op Gods transcendente mysterie als een mysterie van liefde (DC 1, 9,10). God is zelfschenkende liefde die de mens in een antwoordrelatie plaatst: ten aanzien van God en van de naaste. God komt niet in beeld als een onvrij-makende en straffende heerser, maar met een gerichtheid op in vrijheid gekozen relatie. Het tweede spoor is het besef dat de mens in de vrijheid om te kiezen voor relatie, beeld van God is. Godsbeeld en mensbeeld zijn nauw verweven (DC 11): niet alleen God is een mysterie, maar de mens ook. De mens is 'in wording' en komt in het aangaan van relatie tot zijn of haar recht. Het derde is de naastenliefde. In KKK-3 beperkt de menselijke roeping zich niet tot liefdevolle betrekkingen in de kring van intimi; een belangrijk thema is naastenliefde (DC 16, 17,18). De liefde van God, de liefde tot God en de liefde die verder reikt dan de eigen kring, horen bij elkaar. Nu is 'naaste' zoals DC 15 zegt, een universeel begrip dat vraagt om concrete daden van praktische inzet. Op het vlak van de betrokkenheid bij de wereld spitst KKK-3 de al in de familie bestaande inzichten (die met GS, LG, FC en LF verweven zijn) toe, dat godsdienstige betrokkenheid wenselijk is. De toespitsing van KKK-3 omvat explicitering.⁸⁹⁰ Daarin vertoont KKK-3 sporen van een visie die in het tweede deel van DC wordt uitgewerkt en die ingaat op de opdracht van de kerk om naastenliefde te beoefenen en op de opdracht van de leken gelovigen om bij te dragen aan een meer rechtvaardige wereld. Die explicitering in KKK-3 betreft in de eerste plaats een grotere explicitering naar buiten toe van de individuele godsdienstigheid en godsdienstige betrokkenheid bij de wereld (DC 29,30). In de tweede plaats verlangt KKK-3 een grotere explicitering door de kerk van de kerkelijke betrokkenheid bij de wereld. In het accent op het niet-heersende maar ondersteunende en helpende van de kerkelijke opdracht, sluit KKK-3 op de in DC 28 verwoorde visie aan.

Daarnaast vertoont KKK-3 een belangrijk spoor van DC in het inzicht dat Gods mysterie van liefde in de eucharistie ontvangen wordt. In de sacramentele communie wordt het individu verenigd met de Heer en met de anderen die ook de communie ontvangen. De eucharistie viert en sticht gemeenschap met God en de mensen (DC 13,14).

Dat het vooral als een mysterie wordt ervaren van Gods nabijheid is aan deze generatie eigen. In KKK-1 wordt in de liturgie God vooral gezocht; in KKK-2 wordt God in de liturgie vooral uitgelegd; en in KKK-3 staat het mysterie van de eucharistie centraal in de liturgie. In dat opzicht vertoont KKK-3 sporen van een nadere doordenking van de eucharistie binnen de rooms-katholieke kerk, zoals die bijvoorbeeld in *Sacramentum Caritatis* wordt uitgedrukt.⁸⁹¹ In KKK-3 wordt in de eucharistie en met name in het gezamenlijk ter communie gaan, het mysterie van Gods liefde ervaren en ontvangen. De eucharistie is het mysterie van het geloof bij uitstek (SC 6). Het mysterie verzamelt en verbindt de gelovigen op een manier die aan het onderscheid tussen individuen recht

⁸⁸⁹ Benedictus XVI (2005). *Deus Caritas*. Het interviewmateriaal vertoont sporen van een theologische visie die in dit kerkelijke document wordt verwoord. Het refereert er niet direct aan. Dat kan ook niet want het kerkelijke document is van een latere datum dan de interviewtekst.

⁸⁹⁰ Zie 4.2.1.4.

⁸⁹¹ Benedictus XVI (2007). *Sacramentum Caritatis*.

doet. Het bouwt de kerk op: is er bron en hoogtepunt van. Deze waarneming van de eucharistie ligt in KKK-3 in het verlengde van de manier waarop de kerk zelf wordt waargenomen. De katholieke traditie wordt meer dan in de eerdere generaties het geval is, als een mysterie ervaren: een overschrijdende grootheid waarvan het mysterieuze karakter zich ontvouwt. In de viering van de eucharistie maar ook in de ervaring deel te zijn van een mondiale gemeenschap en in de ervaring een beroep te mogen doen op de rijkheid van de traditie aan bronnen en rituelen, wordt de kerk ervaren als een dragend fundament en een overschrijdende, omgevende en te ontvangen grootheid. De kerk is hier meer dan in andere generaties het geval is, teken en instrument van God als een mysterie van omgevende liefde. Het kenmerkt KKK-3 dat in de eucharistie het zintuiglijke en het lichamelijke de belangrijkste wegen zijn waarlangs het mysterie van Gods liefde en de band met de geloofsgemeenschap wordt ervaren. Dat de liturgie mooi is, wordt belangrijk. Het tweede deel van SC gaat nader in op de theologische en liturgische waarde van de schoonheid van de liturgie. Die maakt deel uit van het mysterie en geeft uitdrukking aan Gods heerlijkheid. KKK-3 vertoont sporen van de opvatting dat een esthetische vormgeving van de liturgie, maar ook het gebruik van kerkelijke kunst, bijdraagt aan de inwijding in het mysterie (SC 35, 38, 40-42). De schoonheid van de kerk, de ruimte van de kloostergangen waar je kunt dwalen zonder te verdwalen, zijn net als het ritueel en de symboliek, voertuigen van het transcendente mysterie. In het besef van KKK-3 dat gelovigen elk op een eigen wijze aan de eucharistie deel kunnen nemen en dat actieve deelname niet samenvalt met het uitoefenen van een bijzondere taak, zijn sporen van SC 52-53 waar te nemen. Dat geldt ook voor het inzicht dat de priester, krachtens zijn wijding, op een heel eigen wijze met Christus verbonden is.

KKK-3 vertoont sporen van de godsdienstige katholieke traditie. Het geeft blijk van een godsdienstige religiositeit. De met de familie verweven 'zaak' van menswording vertoont in de eerste generatie sporen van LG en GS, en in de tweede generatie sporen van FC en BG. In de derde generatie krijgt het onkenbare en de verhouding tussen het onkenbare en de andere configuraties, vorm op een generatiegebonden wijze: in de aandacht voor de beleving van Gods transcendentie als een mysterie, dat net als in de eerste twee generaties tot relatie en omvorming oproept en kwalificeert. Deze betekenisvormgeving van het onkenbare relateert elke andere configuratie aan Gods mysterie. Het gaat om omvorming van mens, kerk en wereld. Door elke configuratie aan Gods onkenbaarheid te relateren, wordt elke vastgelegde en vastleggende betekenisvormgeving gerelativeerd; heel het leven staat open voor Gods transformatie.

Katholiciteit in KKO-3

De onkenbare tijd en ruimte wordt hier niet als een tijd en ruimte van God waargenomen; het is de orde van lot en toeval. Anders dan in de eerste twee generaties van deze familie, waar het godsdienstig onkenbare als een orde van heelheid en verbondenheid wordt ervaren, die tot heelheid en verbondenheid oproept, is het onkenbare in deze derde generatie een orde die het menselijke leven en samenleven ondermijnt. Het onkenbare is ongericht en onverschillig. Het kan zich als gelukkig toeval maar ook als noodlot manifesteren. Deze orde is niet op het heil en transformatie van mens en wereld gericht en ook niet op menselijke verbondenheid. Het leidt tot een menselijk antwoord dat de neiging centraal stelt om van het positieve te genieten en om het negatieve te beheersen. De

katholieke godsdienst deelt in de negatieve betekenisvormgeving; deze wordt in KKO-3 waargenomen als een potentiële bron van verdeeldheid. Godsdienst kan tot een onwelkom onderscheid leiden in het leven van gezin, familie, vrienden en cultuur, of daar een bestaand onderscheid in aan het licht brengen. Dat laatste geldt ook voor de islam. Institutionele godsdienstigheid, van katholieke maar ook van islamsnit, moet in KKO-3 op de ondersteuning en bevestiging gericht zijn van een door mensen te realiseren goede samenleving.

Dat de onkenbare orde een godsdienstige zou kunnen zijn, acht KKO-3 niet uitgesloten. De God van de verhalen is echter irrelevant in de confrontatie met de reële dreigingen van het bestaan: te leuk, te grappig en te zeer van de mens afhankelijk.⁸⁹² De immanente religiositeit van het door mensen te realiseren en bereikbare ideaal in KKO-3, herneemt een aspect van de godsdienstige transcendentie religiositeit die in deze familie in KKO-1 verlaten wordt. In KKO-1 ontstaat distantie van de opvatting dat de mens met een ideaal samen kan en moet vallen, wat in KKO-1 een godsdienstig-juridisch ideaal is. Het besef dat Gods orde een transcendentie is die zich op het heil van mens en wereld richt, omvat in KKO-1 tevens het besef dat Gods orde de mens niet wil vastleggen op wetten en regels, maar de mens daarvan wil bevrijden. Godsdienstige wet- en regelgeving maakt plaats voor Gods transcendentie die als mysterie van de orde van mens, kerk en wereld te onderscheiden is en die deze normeert. In KKO-2 neemt het besef van het komende en eigenstandige van Gods transcendentie af. Gods Rijk is een orde die zich van binnen uit en vanuit het immanente ontwikkelt. Die moet en kan door menselijke inzet gerealiseerd worden. De kerkelijke godsdienst combineert de nadruk op de menselijke gezamenlijke verantwoordelijkheid voor het goede samenleven, met een beperkte aandacht voor het onderscheidende, autonome en komende van God en Gods transcendentie. Het individu dat daarnaar zoekt, zoekt alleen.

De 'zaak' van de gemeenschapvorming in KKO-3 is een immanent ideaal. De immanentie ligt in de lijn van het betekenisverlies van het transcendentie binnen de godsdienstige generaties van de familie. Het vertoont sporen van de immanente godsdienstig-juridische benadering die in de eerste generatie is verlaten. De immanentie van KKO-3 vertoont ook sporen van de immanente godsdienstigheid van de tweede generatie. Daarom laat deze religiositeit zich als een ongodsdienstige spiegel van de eerste generatie typeren. Het is een ongodsdienstigheid waar sporen van de godsdienstigheid van de generatie die er direct boven komt, in verweven zijn.

Het ideaal van KKO-3 van vrije mensen die erop gericht zijn gezamenlijk een goede samenleving te scheppen, heeft dus godsdienstige wortels. Het is de seculiere en gerealiseerde variant van de heelheid en gelukzaligheid van Gods Rijk in KKO-1 en KKO-2. In de betekenisvormgeving van de zaak van gemeenschapvorming in KKO-3, tekent zich echter in twee opzichten een breuk af met de betekenisvormgeving daarvan in KKO-1 en KKO-2.

In de eerste plaats ontbreekt het relationele aspect. Het ideaal van vrije zelfverwerkelijking in een zich vrij ontwikkelende wereld, is in KKO-3 een beweging van ongehinderdheid. Mens worden is: zichzelf ontdekken, beschermen en tot ontplooiing brengen. De omgeving heeft daarbij een ondersteunende en stimulerende rol. Anderen worden gerelateerd en gerelativeerd aan het eigen leven, verlangen en kunnen. In dat ideaalbeeld

⁸⁹² Zie 4.3.1.1.

wordt het menselijke onvermogen niet gezien, of als oplosbaar voorgesteld. Bovendien komt het anders zijn van de ander niet in beeld of niet als positief in beeld. Het anders zijn van de ander maakt niet dat de mens tot zichzelf komt, maar houdt de mens van de eigen bestemming af. Het is een ideaal van autonome zelfredzaamheid, dat in de tweede plaats wordt gekenmerkt door het ontbreken van het aspect van de relativisering van het menselijk maakbare. In de godsdienstige teksten van de familie wordt het imperfecte van het leven zoals het geleid wordt onder ogen gezien: het eigen bestaan, het leven in gezin en familie, en het leven in de kerk en in de wereld. Het godsdienstige karakter van het onkenbare maakt, dat naar transformatie van het bestaande wordt verlangd en dat daaraan wordt gewerkt. In beide teksten gebeurt dat vanuit een diepe betrokkenheid bij het verdriet van anderen, ook van vreemden. Het eigen bestaan staat open voor de vreemde die als naaste wordt waargenomen. Dat relativeert en opent het eigen bestaan. Zulk relativiseren en zo'n openheid ontbreken in KKO-3.

Het katholicisme krijgt in KKO-3 vorm en betekenis in de gerichtheid op het goede samenleven. De met de familie verweven 'zaak' van de gemeenschapsvorming tekent zich ook hier af. Het gaat echter niet meer om een 'Rijk Gods' dat op mens en wereld toekomt (KKO-1), of waar de wereld naar op weg is (KKO-2); het is een orde van heilheid die in het hier en nu gezocht wordt. De spanning tussen ideaal en werkelijkheid vervaagt en ook de betekenis van die spanning. De verlangde toekomst nodigt niet meer uit tot processen van relatie en omvorming, maar wordt als beschikbaar en door de mens realiseerbaar waargenomen. Heilheid is te ervaren in de eenwording van het individu met het collectief. Het katholicisme is hier een overschrijdende grootheid die het leven van de Westerse cultuur en van de familie fundeert en dat het individu deel doet zijn van een collectieve identiteit.

De katholieke traditie speelt verder een rol als bron van rituelen en symbolen die gebruikt kunnen worden om het participeren in de wereld van de familie of de cultuur te vieren. Het kan daarbij gaan om kerkelijke rituelen (kerstfeest, kerkelijk huwelijk) waarbij in de vormgeving en de betekenisgeving het godsdienstige, naar God verwijzende, vervaagt, afgehouden of afgewezen wordt. Het kan ook om seculiere rituelen gaan die in de vormgeving naar kerkelijke rituelen verwijzen (muziekfestivals, sporten).

Katholiciteit in KOO-3

In KOO-3 heeft de onkenbare tijd en ruimte een transcendent kosmisch karakter. Qua vormgeving is van overeenkomst sprake met het grootouderlijke katholicisme in deze familie. Het individuele leven zoekt naar inordening door het eigen bestaan aan een transcendente tijd en ruimte te relateren. Het kosmische vertoont in het opzicht van totaalheid, omvattendheid en destinatie, overeenkomst met de grootouderlijke waarneming van Gods ondoorgrondelijke transcendentie. Het kosmische van KOO-3 komt ook met Gods transcendentie in KOO-1 overeen in het opzicht dat in beide gevallen de onkenbare ruimte als de vindplaats geldt van actoren die heil bemiddelen. In KOO-1 gaat het om heiligen van wie de voorsprekende hulp kan worden aangeroepen, in KOO-3 om overleden familieleden. Niet alleen het aanroepen van hulp uit transcendente sferen, maar ook andere esoterische praktijken doen denken aan katholieke rituelen.⁸⁹³

⁸⁹³ Zie 4.4.2.3.

De eerste wijze waarop het katholicisme in KOO-3 een rol blijft spelen is de manier waarop het onkenbare wordt gedacht en de manier waarop met het onkenbare contact tot stand komt. Nu heeft Voyé⁸⁹⁴ reeds onderkend dat nieuwe vormen van religiositeit aansluiten op de volksreligiositeit: met name de nadruk op het vraaggerichte, het belang dat aan het lichamelijke wordt gehecht en de aandacht voor de emotie en de beleving. Ze signaleert, net als Jespers doet bij de paramarkt,⁸⁹⁵ dat rituelen en praktijken in het nieuw-religieuze circuit, veel overeenkomst vertonen met traditionele godsdienstige rituelen en praktijken.

Hierbij is in dit geval van familiale binding sprake: het gaat in KOO-3 om een met de familie verweven 'zaak' van inordening, die in deze generatie op een transcendent ongodsdienstige manier vorm krijgt.

KOO-3 vertoont in de manier waarop de onkenbare orde wordt gedacht, vooral sporen van de grootouderlijke katholiciteit. Hoe het onkenbare wordt gedacht en hoe met het onkenbare contact kan worden onderhouden, doet sterk aan de katholieke godsdienstigheid denken; met name aan de grootouderlijke godsdienstigheid. Dat er geen sporen zijn die naar godsdienstigheid van de ouderlijke generatie verwijzen, wijst erop dat het hier om een ongodsdienstige religiositeit gaat die van een tweede generatie is. In de ongodsdienstige religiositeit van de ouderlijke generatie speelt de teleurstelling in de katholieke godsdienst een rol. Vermoed mag worden dat de negatieve houding ten aanzien van deze godsdienst in de derde generatie, een radicalisering is van deze ouderlijke teleurstelling. De overeenkomst op het vlak van de religieuze vormgeving gaat met een afwijzing van de godsdienstige betekenisgeving gepaard.

De ongodsdienstige transcendentie van KOO-3 vertoont op het vlak van de betekenisgeving een breuk met de godsdienstige van KOO-1. De kosmische orde is namelijk geen orde van heelheid die op verlichting en verheffing uit de ongeordende chaos van het menselijke bestaan is gericht, zoals bij KOO-1, maar een orde die ook zelf chaotisch is en in zijn ongerichtheid het leven van mens en wereld bedreigt.⁸⁹⁶ In de wanorde van het menselijk leven, in het vallen en het weer op moeten staan, wordt de hulp van kosmische krachten ingeroepen: met name de steun van overleden familieleden. De kosmische orde is niet van een andere orde maar weerspiegelt op kosmisch niveau de chaos en de anonimiteit van het menselijke bestaan in de wereld en het grote heilzame gewicht van intieme relaties. Iets vergelijkbaars geldt voor de nadruk op het menselijke kunnen. De kennis van zichzelf die in KOO-1 tot aanvaarding van de eigen beperking en tot vertrouwen op Gods redding leidt, is in KOO-3 gericht op de optimalisering van de eigen kwaliteiten, wat in het teken staat van de dure plicht zichzelf te moeten redden. De kosmos redt niet en is daar ook niet op uit. Ook de overleden kosmische familie doet niets uit zichzelf. De kosmische orde relateert het individuele bestaan niet aan het bestaan van anderen en op het leven in de wereld. De wereld houdt op een utopisch karakter te dragen: het deelt niet in de kosmische heilsorde. Het schouwende karakter van de godsdienstige religiositeit dat KOO-3 met KOO-1 deelt, gaat in KOO-3 niet langer met betrok-

⁸⁹⁴ Voyé (2003) pag. 58.

⁸⁹⁵ Jespers (2007) signaleert dat het esoterische en het godsdienstige zowel van de aanbodkant (de mediums), alsook van de vraagkant (de cliënten) niet alleen in de vormgeving, maar ook in de betekenisgeving in elkaars verlengde kunnen liggen. In die gevallen is het paranormale een optie die zich niet *naast* een godsdienstige praxis voltrekt maar die *als* godsdienstige praxis wordt ervaren (pag. 135). Dat is in KOO-3 niet het geval. Daar is sprake van wat De Hart (1990) compensatiegedrag noemt: de esoterie komt in de plaats van godsdienstigheid (pag. 110-111).

⁸⁹⁶ Zie 4.4.1.1.

kenheid bij de ander en met transformatief handelen gepaard. De op de kosmos georiënteerde religiositeit verliest de gerichtheid op en betrokkenheid bij de transformatie van mens en wereld.

De onkenbaarheid in de kosmische variant bekrachtigt en bevestigt de menselijke vrijheid en plicht tot zelfredzaamheid. De redding door vreemden, de redding van anderen en de redding van de wereld verdwijnen uit beeld. Wat ook uit beeld verdwijnt is het besef van breuk tussen het wereldse en het onkenbare. De dood 'is niet meer'; de kosmische orde kan in meer levens voorzien. De menselijke plicht tot voortgaande ontwikkeling kan worden gecontinueerd. De kosmos vertoont dezelfde chaos en hetzelfde krachtenpel als de wereld en verliest haar trekken van heelheid, onkenbaarheid en alteriteit. Het menselijk leven wordt niet aan anderen en aan de wereld gerelateerd en er niet door gerelativeerd.

De kosmische orde van KOO-3 vormt ook een breuk met de niet-godsdienstige transcendentie van KOO-2, met name in de betrokkenheid bij de vreemde. Dat mensen vanwege de onkenbare orde elkaars naasten zijn is een besef van KOO-1. KOO-2 stelt dat alle mensen "met zijn allen aan 'iets' verbonden" zijn. Het 'iets' dat in KOO-2 tot betrokkenheid bij vreemden leidt, is als een vertaling te zien van het begrip 'naaste' van KOO-1. Zo'n begrip ontbreekt in de kosmische orde van KOO-3. Vreemden zijn vreemd en worden geen naaste. Er is geen 'iets' meer in de diepte of 'Iemand' in de hoogte die mensen aan elkaar bindt en op elkaar betreft. De enige band is die met de familie.

De tweede manier waarop het katholicisme van betekenis blijft, is als verbindend element van het familieleven, dat aan de onlosmakelijkheid van de familieband bijdraagt. In de anonieme wereld met de vooral losse en functionele contacten, wint het gewicht van de familie als vindplaats van liefde en relatie. Ervaringen van het zich onvoorwaardelijk aanvaard weten, van persoonlijke betrokkenheid en wederkerigheid, van de waardigheid van ook de kleine en kwetsbare mens, van het zich gedragen weten ook in zwakheid en onvermogen; het zijn ervaringen die binnen de familie worden opgedaan en die hier ook worden verwacht. Het katholiek zijn is met het deel zijn van de familie gegeven: "wij zijn katholiek". Als de familie nieuwe leden krijgt, bijvoorbeeld bij een huwelijk, wordt dit in een kerkelijk ritueel gevierd, waarbij het om het gebouw en de sfeer gaat en niet om de dienst of een eucharistie. In dat opzicht vertoont KOO-3 overeenkomst met KOO-1 waar familiefeesten ook kerkelijk gevierd worden: "de kerk gaat voorop!" Het verschil is erin gelegen dat de godsdienstige viering de familie 'opent' voor andere contexten dan de familiale: voor God, voor de parochie. Het religieuze ritueel van KOO-3 neemt een buitenstaander op in de liefdevolle, heilzame, maar ook besloten orde van de familie. Het is een ritueel dat grenzen niet opent, maar de grens viert en bevestigt die nieuw gemaakt is. Katholiciteit draagt aan de onlosmakelijkheid van de familiale band bij.

7.4.4.5. De toegevoegde waarde van deze inzichten

Een verschuiving in de grondkenmerken van katholieke religiositeit

Eerder in deze paragraaf heb ik de met de generatie verbonden verhoudingswijze in breed religieuze zin beschreven en toegespitst op de verhouding tot institutionele godsdienst. Eigen daaraan zijn de nadruk op de beleving en de expressie van de eigen individualiteit en het grotere gewicht dat aan traditionele banden wordt gehecht.

Deze nadruk op de accenten van beleving, zintuiglijkheid en de nadruk op het levensnabije en levensondersteunende van de religiositeit, die ik in de derde generatie onderken, vertoont overeenkomst met de grootouderlijke religiositeit van de vooroorlogse generatie. Het zijn accenten die in elke generatie en in elke familie een rol spelen. Ze maken deel uit van de overstijgende grondkenmerken van katholieke religiositeit die ik heb gevonden en aan het begin van dit hoofdstuk weer heb gegeven. De nadruk op het goede en sociale handelen is een accent dat in deze derde generatie niet overal terugkomt. Dat het belangrijk is dat de eigen religiositeit aan het heil van anderen bij moet dragen, gaat minder zwaar wegen naarmate de distantie tot de kerkelijke godsdienst toeneemt. Niet de kwetsbaarheid van de ander, maar met name de kwetsbaarheid van het eigen bestaan is in het geding. Naarmate institutionele inbedding afneemt gaat het er in de religiositeit meer om, dat religieuze bronnen bijdragen aan evenwicht en harmonie in het eigen leven. De individuele religiositeit krijgt meer een privaat karakter naarmate kerkelijkheid afneemt. Wat daarbij opvalt is het volgende. Ook in de gevallen dat de eigen religiositeit zo'n private kleur en gerichtheid heeft, blijft de verwachting leven dat de kerkelijke godsdienst niet op het eigen institutionele voortbestaan gericht is. Aan de katholieke religieuze traditie worden andere en hogere eisen gesteld, dan aan de eigen religiositeit. Daarin zijn sporen waar te nemen van het besef dat de katholieke traditie een verwijzen-de, sacramentele bestemming heeft.

Ook in het andere, grensoverstijgende grondkenmerk van katholiciteit treedt een verschuiving op. De individuele verwoording en reflexiviteit winnen in deze generatie aan gewicht, naarmate de institutionele inbedding van de individuele religiositeit sterker is. De grotere nadruk op de individuele reflexiviteit en het individuele vermogen het gelovig zijn te verwoorden, dient een op de praxis gericht narratief programma van 'gelovig leren leven'. Net als in de eerdere generaties wordt een meer cognitief narratief programma 'het geloof leren' afgewezen.

De groeiende betekenis van de katholieke traditie

Mijn studie wijst uit dat niet alleen de binding aan familiale context aan gewicht wint, maar dat hiervan ook sprake is op het vlak van de katholieke traditie. In deze generatie neemt de betekenis van de katholieke traditie bij kerkelijke katholieke jongeren op een andere manier toe dan bij onkerkelijke katholieke jongeren.

1. In deze generatie heeft over het geheel genomen de katholieke *godsdienstige* traditie niet aan betekenis gewonnen. Over het geheel genomen omvat de verhoudingswijze het aspect van respect en aanvaarding van de individuele gelovige (voor zover die niet in de vrije ruimte van anderen treedt). Verder lijkt die verhoudingswijze van jongeren als geheel, niet open te staan en niet nieuwsgierig te zijn naar wat het geloof van die gelovige inhoudt; de individuele narratieve programma's kruisen elkaar niet. Iedereen is op het vinden en volgen van de eigen weg gericht. Tot slot omvat de verhoudingswijze het aspect van afwachtende distantie ten aanzien van godsdienstige instituties. De aversie tegen instituties die deze generatie aantrekt, leeft zeker ten aanzien van godsdienstige instituties. In deze generatie als geheel is vanuit mijn onderzoek gezien, geen sprake van een herwaardering van de godsdienstige traditie, zoals dat voor wat betreft de familiale band wel het geval is.

2. Het *culturele* katholicisme dat aan de opbouw en de voortgang van het gemeenschapsleven (de Westerse samenleving of het familieleven) bijdraagt, wint in deze generatie echter (in vergelijking met de generatie van de ouders) wel degelijk aan gewicht. Het is opvallend dat in de teksten die zo'n binding aan het katholicisme aanhangen (KKO-3 en KOO-3) die binding geen individualisering uitdrukt. KKK-3 zegt: "ik ben katholiek". KKO-3 en KOO-3 zeggen: "wij zijn katholiek". Hier wordt het deel zijn van de traditie niet als een eigen en gekozen verhouding uitgedrukt: het als individu ingebed zijn in de traditie en er deel van vormen is niet gekozen maar voorgegeven. Het katholiek zijn maakt dat het individu deelt in een collectieve identiteit. Het is met het deel zijn van de familie en de cultuur gegeven en wordt ook als 'gegeven' in de zin van 'eigen en onlosmakelijk' ervaren. Van continuering van de katholieke traditie is vervolgens op een niet-godsdienstige wijze sprake.

De eerste niet-godsdienstige vorm van continuering is gelegen in de fundering door het katholicisme van een collectieve identiteit. Het gezamenlijk katholiek zijn ondersteunt, bekrachtigt en verbindt het leven van het individu met dat van de gemeenschap en binnen de gemeenschap (van de familie of van de cultuur).

De tweede niet-godsdienstige manier van voortbestaan van het katholicisme bestaat in het repertoire van ritueel en symbool dat vormgeeft aan het verlangen naar bekrachtiging en bevestiging van het individu en van het leven van een gemeenschap. In die niet-godsdienstige transcendente religiositeit spelen niet de vragen van vrede, rechtvaardigheid en solidariteit met het gekwetste leven van anderen een rol. Het gaat om een religiositeit die het eigen leven en de kwetsbaarheid van het eigen leven wil overstijgen, door het individuele bestaan te bekrachtigen met behulp van een spirituele wereld.

In die continuïteit is van discontinuïteit sprake. Beide niet-godsdienstige vormen van katholiciteit onderscheiden zich van het godsdienstig katholicisme in hun gerichtheid op behoud van het bestaande, in plaats van een openheid voor transformatie. Verder is het ongodsdienstige katholicisme meer geneigd tot het bewaken van grenzen om het vreemde buiten te sluiten, dan op openheid voor het andere en het vreemde. Er lijkt zich een post-godsdienstig katholicisme te ontwikkelen dat op het vlak van de vormgeving overeenkomsten met de katholieke godsdienst vertoont, maar dat zich op het vlak van de betekenisgeving daarvan onderscheidt of zich daar kritisch toe verhoudt.⁸⁹⁷ De hang naar het conventionele dat de katholieke traditie aankleeft, vindt continuïteit in de niet-godsdienstige katholiciteit.

3. Onder kerkelijke jongeren is een groter gewicht van het *godsdienstige* van de traditie wel waar te nemen. Kerkelijke jongeren expliciteren hun kerkelijke betrokkenheid meer naar buiten toe dan de generatie van de ouders. Het wordt op heel het leven betrokken en geeft aan ervaringen uit het dagelijkse een eigen kleur. Het verbonden zijn met de katholieke traditie heeft bij de jongeren meer een gekozen en onderscheidend karakter. Godsdienstige katholiciteit heeft anders dan de niet-

⁸⁹⁷ Vgl. Boeve (2006) pag. 155 e.v. en Wissink (2003) pag. 142.

godsdienstige variant, de trekken van individualiteit. Het praten over het godsdiens-
tig zijn in termen van flexibiliteit, wijst niet op betekenisloosheid van de godsdiens-
stige binding; het is een strategie om in een onkerkelijke en afwijzende context als
authentiek gelovig individu aanvaard te worden. Het wijst op het grote gewicht van
de kerkelijke binding.

In de continuering van de godsdienstige en op de kerk betrokken religiositeit, gaat
het niet om de herhaling van de overgeleverde godsdienstigheid, maar om een
godsdienstigheid die aan de ontwikkeling van de godsdienstige traditie uitdrukking
geeft en daar mee vorm aan geeft. In de derde generatie gaat het om sporen die
verwijzen naar meer recente katholieke inzichten over God. Deze godsdienstigheid
ervaart God als een mysterie van liefde die gesloten, vastliggende en vastgelegde
bestaanswijzen opent en mensen in een perspectief van relatie en transformatie zet.
In die openheid voor relatie en transformatie vertoont de derde generatie overeen-
komst met de eerste twee generaties. Daarnaast is ook van continuïteit sprake in het
opzicht dat elke generatie deelt in en vormgeeft aan de katholieke godsdiensdienst zoals
die zich in die specifieke tijd laat kennen. Voor wat betreft de continuïteit van de ka-
tholieke traditie als godsdiensdienst kan dan ook van een continu proces van traditiever-
nieuwing worden gesproken.

Een sacrale versus een sacramentele religiositeit

Mijn studie wijst vervolgens uit dat de objectkant van de religiositeit in het opzicht van
versplintering generatie-eigen trekken vertoont. Boven het eigen hoofd is een tijdelijk
dak opgetrokken uit brokstukken van de versplinterde hemelse koepel.

Ik heb verhelderd dat ook een niet-godsdienstige oriëntatie een antwoordkarakter heeft.
Ook een niet-godsdienstige verhoudingswijze is verweven met een richtinggevend oriën-
terend kader dat transcendente en immanente trekken kan hebben en geworteld kan zijn
in de katholieke godsdienstige traditie. Ook in de niet-godsdienstige religiositeit zijn
verhoudingswijze en inhoudelijkheid met elkaar verweven. Met deze conclusie bestrijd
ik de geldigheid van de oppositie die de spiritualiteitthese aanbrengt tussen godsdiens-
stige religiositeit en niet-godsdienstige religiositeit, dan wel spiritualiteit. Een voorbeeld
daarvan is het werk van Heelas en Woodhead,⁸⁹⁸ die 'religion as' en 'spirituality within'
van elkaar onderscheiden. In 'religion as' wordt de subjectieve religiositeit/spiritualiteit
genormeerd vanuit een godsdiensstig ideaal. Van normering van buitenaf is volgens hen
in de 'spiritualiteit van binnen uit' geen sprake. Die claim dat die subjectieve spirituali-
teit niet door een normerend extern ideaal wordt gericht, trek ik in twijfel.⁸⁹⁹

⁸⁹⁸ Heelas en Woodhead (2005).

⁸⁹⁹ Heelas en Woodhead geven zelf al aan dat deze spiritualiteit reageert op en beantwoordt aan een maatschap-
pelijk en cultureel besef dat de subjectiviteit en de maakbaarheid van het eigen goede leven centraal stelt. Het
gaat om een pragmatisch georiënteerde spiritualiteit die zoekt naar wat werkt; wat bijdraagt aan het positieve
gevoel over het eigen leven (pag. 89 e.v.). Het lijkt mij, dat ze daarmee in hun eigen onderzoek aangeven dat
niet zozeer van de afwezigheid van een normerend ideaal sprake is, als wel van een andere en meer gefragmen-
teerde variant: dat van de maakbaarheid van het eigen bestaan en de realiseerbaarheid van het ideaal. In zoverre
sluiten mijn bevindingen aan op hun onderzoek.

We zien in elk van de teksten van de derde generatie dat de tendens waar te nemen is die Luckmann omschrijft als de sacralisering van het individu:⁹⁰⁰ het individu wordt gericht door een oriënterend kader van zelfredzaamheid, autonomie en zelfverwerkelijking. In dit ideaal van zelfverwerkelijking en zelfexpressie, dat binnen een anonieme wereld tot expressie moet worden gebracht, krijgt het leven in gezin, familie en met vrienden grotere zingevende betekenis. Het wordt een context die als 'gegeven' gaat gelden, waar de noodzaak om te kiezen een minder grote rol speelt en waar het individu mag zijn zoals hij of zij is. In die veilige haven kan het individu aan de eisen van de buitenwereld ontsnappen om het leven daarna weer aan te kunnen. Ook ten aanzien van intieme relaties is van sacralisering sprake, zoals Beck signaleert.⁹⁰¹ De liefde die in intieme relaties wordt ervaren, zet het leven in een ander en meer draaglijk perspectief. Het neemt die functie van de godsdienst over.⁹⁰² Naast deze tendensen neem ik ook de ermee verweven risico's waar: het gaat daarbij om de risico's van overvraging en overbelasting van concrete individuen en van de ontkenning van de menselijke beperktheid. Gabriël wijst daarop bij de sacralisering van het zelf⁹⁰³ en Dillen brengt deze risico's ter sprake bij de 'aardse liefdesreligie'.⁹⁰⁴

In mijn studie neem ik de tendensen van sacralisering van het zelf en van de intieme relaties en de ermee samenhangende bedreigingen, meer waar in de teksten van de onkerkelijke respondenten. Daar wordt het eigen bestaan niet ingebed in een richtinggevend kader dat het menselijk leven als een relationeel leven doet zien. Daar wordt het ideaalbeeld van perfectie van menselijk leven en relatievorming minder gerelativeerd. Het ideaalbeeld van perfectie in het leven en in het samenleven verschijnt daar meer als bereikbaar en maakbaar; het vertoont daar meer sacrale, onbevraagbare en ultieme trekken. Het sacrale dat meer bij onkerkelijke religiositeit is waar te nemen, heeft bij de kerkelijke religiositeit de sacramentaliteit van het bestaan als tegenhanger.⁹⁰⁵ Het menselijk bestaan valt niet met een ideaal samen, maar verwijst in hoogtepunten en in dieptepunten, bij het ervaren van perfectie en van imperfectie naar het mysterie van God. Niet alleen in de beleving dat het eigen leven en de identiteit bevestigd worden, maar ook in de ervaring van onderbreking van het eigen leven⁹⁰⁶ komt identiteit tot stand als iets dat overkomt in plaats van geconstrueerd is, dat dialogisch is, relationeel en procesmatig. Mijn studie doet vermoeden dat religiositeit die zich ontwikkelt in relatie tot een godsdienstig oriënterend kader, aan het individuele vermogen bijdraagt om in het leven tendensen van sacralisering te doorbreken.

Mijn onderzoek doet vermoeden dat een godsdienstig referentiekader kan bijdragen aan een individuele omgang met de onzekerheid van het bestaan, die meer open is. Het lijkt erop dat zo'n godsdienstig referentiekader bijdraagt aan een hermeneutiek van ontgrenzing.⁹⁰⁷ Het bestaan van mensen kan namelijk worden ervaren als van God uit gaand,

⁹⁰⁰ Luckmann (1991) pag. 151-158.

⁹⁰¹ Beck (1990) pag. 222-266.

⁹⁰² Zie ook Borgman (1999). pag. 87-88. Borgman relateert de sociologische benadering, die het menselijke streven naar zingeving dat zich in een seculiere vormgeving uitdrukt, als functionele religiositeit of als een functionele equivalent van religiositeit 'afdoet'. Hij meent dat het menselijke streven naar heelheid en geluk, ook in intieme relaties een streven is dat een religieus karakter heeft.

⁹⁰³ Gabriël (1999) pag. 208-209.

⁹⁰⁴ Dillen (2006) pag. 60 en 76.

⁹⁰⁵ Maas, F. (1999) pag. 116 en 120.

⁹⁰⁶ Vgl. Boeve (1999) pag. 70-81.

⁹⁰⁷ Vgl. Roebben (1995) pag. 278 en Wissink (2003) pag. 158.

door God gedragen, op God gericht en met de ander verbonden: als de plaats waar God zich openbaart.⁹⁰⁸ Het kwalificeert tot een godsdienstige duiding van het menselijk bestaan als een historisch, relationeel en contextueel bestaan.⁹⁰⁹

7.5. Individuele religiositeit en kerkelijke binding

1. Of de individuele religiositeit (subjectief en objectief) godsdienstig of niet-godsdienstig is, hangt samen met de kerkelijke betrokkenheid. Er is een samenhang tussen godsdienstigheid en kerkelijkheid en er is een samenhang tussen een niet-godsdienstige religiositeit en onkerkelijkheid.
2. De individuele religiositeit van onkerkelijke katholieken verhoudt zich niet tot een leegte of een godsdienstig nulpunt. Bij afgenomen kerkelijkheid vormt de godsdienstigheid uit het verleden het referentiepunt waar de individuele religiositeit zich toe verhoudt.
3. In kerkelijke en in onkerkelijke religiositeit is van een configuratie van het onkenbare sprake die een heterotopisch karakter heeft en waar de andere configuraties zich als een topische toe verhouden. De heterotopische tijd en ruimte van het onkenbare wordt in kerkelijke teksten als de tijd en ruimte van God gedacht. In onkerkelijke teksten is dat niet het geval.
4. In het onderscheid tussen kerkelijkheid en onkerkelijkheid gaat het om de aard van de betrokkenheid tussen het heterotopische en het topische. In de kerkelijke en godsdienstige religiositeit is de heterotopische destinatie op verbondenheid tussen het heterotopische en het topische gericht en op transformatie van het topische. In onkerkelijke teksten is dat niet het geval.
5. In kerkelijke en onkerkelijke teksten is van een subjectkant en een objectkant sprake en in kerkelijke en onkerkelijke teksten zijn die met elkaar verweven: in onkerkelijke en in kerkelijke teksten is het 'hoe en dat' van de religiositeit verweven met het 'wat'. De subjectkant van de onkerkelijke/niet-godsdienstige religiositeit en van de kerkelijke/godsdienstige religiositeit heeft een reagerend karakter. Dat de subjectkant van de onkerkelijke religiositeit verschilt van de subjectkant van de kerkelijke religiositeit hangt met verschil in de betekenisvormgeving van de objectkant samen.
6. Wat kerkelijke en onkerkelijke religiositeit van elkaar onderscheidt is niet het transcendentiebesef; dat is ook in onkerkelijke en ongodsdienstige religiositeit aanwezig. Het onderscheidende is het verbondskarakter en de alteriteit.

De hierboven genoemde aandachtspunten bij de hypothese dat de individuele religiositeit verweven is met institutionele inbedding, zijn voor een belangrijk deel in de vorige paragraaf aan de orde geweest. Dat kan ook niet anders: religiositeit wordt geconcretiseerd en in elke concretisering speelt de generationele binding een rol. Kerkelijke maar ook onkerkelijke religiositeit krijgen op een generatiegebonden wijze vorm en betekenis, zoals de vorige paragraaf heeft uitgewezen. Wat in deze paragraaf aan de orde komt zijn

⁹⁰⁸ Borgman (2008).

⁹⁰⁹ Vgl. Boeve (2006) pag. 173.

de aandachtspunten uit het hierboven staande die nog niet zijn besproken en aan inzichten van anderen zijn gerelateerd.

7.5.1. De samenhang tussen kerkelijkheid en godsdienstigheid

In elke tekst heb ik religiositeit waargenomen. Soms had die religiositeit een transcendent-ongodsdienstige kleur. Soms was die religiositeit immanent-ongodsdienstig van aard en soms had die religiositeit een godsdienstig karakter. Godsdienstige religiositeit blijkt in mijn studie nauw verweven te zijn met kerkelijke betrokkenheid. Het zijn de respondenten die zichzelf als kerkelijk betrokken beschouwen, die de overschrijdende, omvattende, omgevende en onkenbare context waarmee het eigen bestaan als verweven wordt beschouwd, als een godsdienstige ordening zien. De respondenten die zichzelf als niet-kerkelijk beschouwen, beschouwen de overschrijdende en omvattende tijd en ruimte niet als een godsdienstige. Het zijn bovendien die kerkelijke respondenten die de onkenbare ordening als een ordening zien die 'van God' is, die zichzelf als gelovig beschouwen. De niet-kerkelijke respondenten beschouwen zichzelf niet als gelovig. Ze staan wel open voor het spiritualiteit (KOO-2), sluiten niet uit dat er 'iets' is (KKO-3) en denken wel in termen van transcendentie (KOO-3), maar noemen zichzelf niet gelovig. Gelovig zijn verwijst naar een godsdienstige religiositeit die zij voor zichzelf afwijzen.

In mijn studie, die religiositeit (in de brede zin) vooronderstelt, gaan kerkelijkheid (zelfdefinitie) en godsdienstige religiositeit (zelfdefinitie) met elkaar gepaard.

Onderzoek naar de huiselijke religieuze opvoeding en onderzoek naar de religiositeit van jongeren legde al een verband tussen kerkelijkheid en godsdienstigheid. Daar is namelijk waargenomen dat ouderlijke godsdienstigheid aan de godsdienstigheid van jongeren bijdraagt, omdat en voor zover jongeren waarnemen dat de godsdienst in het leven van de ouders van betekenis is. Jongeren zien dat echter meer bij ouders, naarmate die ouders meer kerkelijk betrokken zijn. Of het godsdienstig zijn voor ouders van betekenis is, of het godsdienstig zijn doorwerkt in hun handelen, in huiselijke godsdienstige rituelen (bidden, bijbellezen), in het voeren van gesprekken over geloof en kerk, en of het verder in de opvoeding doorwerkt (ontvankelijke huiselijke sfeer), hangt nauw samen met de mate waarin ouders participeren in het kerkelijke leven.⁹¹⁰

Aan deze inzichten over de samenhang tussen kerkelijkheid en godsdienstige religiositeit zou ik twee elementen toe willen voegen.

Het eerste is de nauwe samenhang tussen de objectiviteit en de subjectiviteit. In mijn studie gaat de objectiviteit (godsdienstig gedrag als kerkgang, bidden, bijbellezen, rituelen) aan de subjectiviteit vooraf (het gesprek over godsdienst en eigen geloof, de eigen ervaring en beleving). Het objectieve roept het subjectieve op, maakt het mogelijk en geeft het richting. De 'buitenkant' opent 'de weg naar binnen'.

Het tweede is dat het in die samenhang met name om de kerk als gemeenschap gaat. Kerkelijk betrokken ouders maken thuis meer werk van godsdienstige rituelen, wat dan weer bij kan dragen aan godsdienstige communicatie en ervaring. Maar: in hun kerkelijk blijven en in hun godsdienstig blijven, speelt een belangrijke rol dat ze zich deel voelen van een gemeenschap (parochieel of bovenparochieel) waar hun godsdienstig zijn en hun godsdienstig opvoeden kan worden gedeeld, gevoed en gestimuleerd. Ook bij jongeren is het gemeenschapsaspect van groot belang in de continuering van hun kerkelijk zijn en

⁹¹⁰ Zie 1.2 en 1.3.1.1.

van hun godsdienstig zijn. Ook voor hen is het cruciaal dat ze zich deel weten van een gemeenschap en ook bij hen kan het om een parochiële en om een bovenparochiële inbedding gaan. Bij ouders en bij jongeren komen bovenparochiële vormen van geloofs-gemeenschap vanuit het gemeenschapsleven van de parochie in beeld.

Over de samenhang tussen godsdienstigheid en kerkelijkheid is in het godsdienstsociologische onderzoek geruime tijd relativerend gedacht. Dekker⁹¹¹ brengt in dat kader het *God in Nederland* onderzoek van 1996 ter sprake, dat constateerde dat het aantal kerkelijken daalde en dat het aantal mensen dat zichzelf gelovig noemde niet daalde. Dat leidde toen tot de voor velen geruststellende gedachte dat gelovig zijn voortgang vindt ook als kerkelijkheid ophoudt. De betekenis van het kerkelijk zijn voor het gelovig zijn werd gerelativeerd.

De verwachting dat individuele godsdienstigheid los van de kerken vorm en uitdrukking blijft krijgen en blijft voortbestaan, vraagt nu echter om nuancering, zo zegt Dekker. De eerste reden is de verdere daling van kerkelijkheid tien jaar later, in het *God in Nederland* onderzoek 1996-2006. Daar gaat de daling van de kerkelijkheid wel degelijk met een daling gepaard van het aantal mensen dat zich gelovig noemt. Daarbij is er een grote samenhang tussen het zichzelf als gelovig beschouwen en het kerklid zijn. De meerderheid van de onkerkelijken noemt zichzelf niet gelovig en het overgrote deel van de kerkelijken noemt zichzelf wel gelovig. De verwachting dat het individuele gelovig zijn voort blijft bestaan los van het kerkelijk zijn, is niet gerealiseerd.⁹¹² Daarbij speelt zijn bevinding een grote rol, dat het gelovig zijn van onkerkelijken en van kerkelijken er anders uitziet. Hij neemt een sterke samenhang waar tussen het kerkelijk zijn en het godsdienstig religieus zijn.

Van de mensen die zichzelf als gelovig beschouwen, onderscheidt hij drie categorieën:⁹¹³ die van de godsdienstig-transcendente, van de niet-godsdienstig-transcendente en van de immanente gelovige overtuigingen. Hij stelt vast, dat degenen die een transcendent-godsdienstig geloof aanhangen met name in de kerken te vinden zijn en dat onkerkelijke gelovigen vooral niet-godsdienstige of immanente overtuigingen aanhangen. Hij onderstreept dat de samenhang tussen kerkelijkheid en godsdienstige overtuigingen niet betekent dat van overeenkomst gesproken kan worden.⁹¹⁴ Er is namelijk een niet te verwaarlozen groep buitenkerkelijken die in de kerkelijk-godsdienstige zin godsdienstig is; en er is een grote groep kerkleden die niet op de kerkelijke manier gelovig is. Het niet-overeenkomende neemt echter de grote waar te nemen samenhang tussen kerkelijkheid en godsdienstige overtuigingen niet weg. Die samenhang tussen kerkelijkheid en godsdienstigheid drukt zich niet alleen op het vlak van de gelovige overtuigingen uit, maar blijkt ook uit andere gegevens. Zo blijkt dat de kerkleden die zich sterk op hun kerk betrokken voelen, die zich vrijwillig voor de kerk inzetten en die regelmatig kerkdiensten bezoeken, vrijwel allemaal een godsdienstig geloof aanhangen. Kerkleden met een niet-godsdienstig of immanent geloof doen dat allemaal niet, of minder. Ook in de redenen die kerkleden opgeven om op hun kerk betrokken te zijn (voor de geloofsbeleving, voor de gemeenschap, voor steun, voor de wereldgerichtheid van de kerk),⁹¹⁵ of om

⁹¹¹ Dekker (2007) pag. 53.

⁹¹² Dekker (2007) pag. 53-55.

⁹¹³ Dekker (2007) pag. 59-62.

⁹¹⁴ Dekker (2007) pag. 65.

⁹¹⁵ Dekker (2007) pag. 21.

godsdienstige bijeenkomsten te bezoeken (voor de verkondiging, voor de liturgie, voor het heilige, voor andere mensen),⁹¹⁶ is verschil: het zijn telkens de godsdienstig gelovigen die de hun voorgelegde redenen belangrijker vinden dan de kerkleden met een niet-godsdienstige of immanente overtuiging.⁹¹⁷ Hij constateert dat het percentage kerkelijken in Nederland ongeveer gelijk is aan het percentage van godsdienstig gelovigen: kerkelijkheid en godsdienstig geloof zijn nauw verweven.

Mijn waarneming dat van religiositeit sprake is die niet-godsdienstig is en die transcendente en immanente trekken kan vertonen, komt overeen met de waarneming van Dekker. Die waarneming sluit ook aan bij de veronderstelling die redelijk gangbaar is, dat kerkelijkheid en religiositeit niet samenvallen.⁹¹⁸ De ook vrij breed levende gedachte dat godsdienstige religiositeit los staat van kerkelijkheid⁹¹⁹ onderschrijf ik niet. Mijn kwalitatieve onderzoek bevestigt de kwantitatieve waarneming van Dekker dat godsdienstigheid en kerkelijkheid nauw verweven zijn.

Het onderscheid dat ik waarneem komt in grote lijnen overeen met de categorisering van Dekker.⁹²⁰ Hij onderscheidt het gelovig zijn in transcendent-godsdienstige overtuigingen (bijvoorbeeld het geloof in God, Jezus en de Heilige Geest, het geloof dat God hemel en aarde geschapen heeft en alles regeert), in transcendent-niet-godsdienstige overtuigingen (bijvoorbeeld het geloof in een soort hoger iets zoals de natuur, het geloof in de kracht van het 'AL') en een immanente overtuiging (bijvoorbeeld het geloof in de goedheid van de mens, het geloof in zichzelf en in het eigen gezin). Dit onderscheid komt in grote lijnen overeen met mijn waarneming dat religiositeit uiteen te leggen is in een godsdienstige, een transcendent ongodsdienstige en een immanent ongodsdienstige variant. Toch zijn er een paar verschillen.

Een eerste is dat in mijn waarneming van godsdienstige religiositeit, het transcendente een minder prominente rol speelt dan bij Dekker het geval is. De godsdienstigheid van de tweede generatie is er een voorbeeld van dat godsdienstigheid een meer immanente kleur kan hebben. Mijn studie doet vermoeden dat elke generatie in de godsdienstigheid zoekt naar een verhouding tussen transcendentie en immanentie die in die context adequaat is. Transcendentie speelt altijd wel een rol, maar die rol is niet per definitie zo prominent dat die in de 'titel' opgenomen moet worden, wat Dekker wel doet.

Het belangrijkste verschil is, dat Dekker in zijn kwantitatieve studie het gelovig zijn onderzoekt en daarbij de zelfdefinitie als uitgangspunt neemt: hij vraagt of mensen zichzelf als gelovig beschouwen. Hij kiest de gelovige overtuiging als insteek voor zijn onderzoek en wil weten waar ze dan in geloven. Hij beschouwt vervolgens een gelovige overtuiging als een godsdienstige overtuiging, wanneer in de beschrijving wordt gerefereerd aan (elementen van) een bestaand godsdienstig systeem. Als een omschrijving daar niet naar verwijst, noemt hij het een niet-godsdienstige overtuiging. Bij het gelovig zijn hanteert hij de zelfdefinitie; bij godsdienstigheid doet hij dat in zekere zin ook, omdat hij afgaat op de omschrijving van de respondent. Bij hem is de overtuiging het onderschei-

⁹¹⁶ Dekker (2007) pag. 23.

⁹¹⁷ Dekker (2007) pag. 66.

⁹¹⁸ Om een voorbeeld te geven: 90 procent van de leerlingen van katholieke middelbare scholen uit het onderzoek van Van Dijk-Groeneboer, Maas & Van den Bosch (2008) is het oneens of helemaal oneens met de uitspraak dat je gelovige mensen alleen in de kerk aantreft (pag. 17).

⁹¹⁹ Om bij het zelfde onderzoek te blijven: de meerderheid van de leerlingen is van mening dat geloven, christen-zijn en kerk los van elkaar (kunnen) staan (pag. 17).

⁹²⁰ Dekker (2007) pag. 60-62.

dende criterium, dat hij vervolgens, zoals we zagen, relateert aan andere aspecten van godsdienstigheid als godsdienstig gedrag: kerkbezoek en kerkelijk vrijwilligerswerk. Vanwege de zelfdefinitie telt zijn studie een bepaald percentage ongelovigen: 38 procent van de bevolking⁹²¹ beschouwt zichzelf niet als gelovig.

Mijn onderzoek heeft de religiositeit als vertrekpunt genomen en is van de vooronderstelling uitgegaan dat in brede zin iedereen religieus is. In mijn opzet is het, anders dan bij Dekker, niet denkbaar dat niet-religiositeit wordt gevonden. In elke praxis wordt namelijk een waardeoriëntatie uitgedrukt. Of iemand zich daarvan bewust is, of iemand dat kan verwoorden en of iemand zelf aan een overschrijdend kader refereert, doet in mijn studie minder ter zake. Ik heb niet alleen naar geëxpliciteerde godsdienstige opvattingen en godsdienstige gedragingen gezocht, maar ook naar de in de praxis belichaamde religiositeit die impliciet blijft gezocht. In mijn kwalitatieve benadering heb ik de verwevenheid van de diverse aspecten in beeld gebracht en laten zien dat de objectieve en de subjectieve aspecten aan eenzelfde religieus gezichtspunt uitdrukking geven.

De waarneming van Dekker dat godsdienstige opvattingen (godsdienstig geloof) en godsdienstig gedrag (kerkelijke betrokkenheid) in elkaars verlengde liggen, is dus een waarneming die ik deel. In mijn studie heb ik die samenhang ook waargenomen. Ik heb er echter ook gezien dat niet alleen de objectieve religieuze aspecten met elkaar samenhangen, maar dat het objectieve en het subjectieve aan een zelfde enunciatief gezichtspunt uitdrukking geven en ook met elkaar verweven zijn. Dit enunciatieve gezichtspunt, die religiositeit, fundeert de betekenisvormgeving van heel het leven. De waarneming van Dekker is dat godsdienstige overtuigingen en gedragingen met kerkelijkheid verbonden zijn. Op grond van mijn onderzoek mag vermoed worden, dat deze objectieve aspecten niet op zichzelf staan en dat ze aan een funderend perspectief uitdrukking geven dat ook in de subjectieve aspecten van de religiositeit waar is te nemen. De gedachte dat over de subjectiviteit niets te zeggen is als er alleen objectieve gegevens beschikbaar zijn, mag worden genuanceerd. De objectiviteit is als een venster dat zicht geeft op de subjectiviteit: het 'wat' van de religiositeit is nauw verweven met het 'dat' en het 'hoe' van de religiositeit.

7.5.2. Godsdienstigheid en de gerichtheid op de ander

7.5.2.1. Godsdienstige religiositeit en maatschappelijke betrokkenheid

Mijn studie doet vermoeden dat het eigene van de godsdienstige religiositeit niet zozeer is gelegen in het transcendentiebesef. Bij het geloof in geesten, in een spirituele wereld en een kosmische realiteit is van een religiositeit sprake die in vormgeving trekken van de godsdienstige religiositeit vertoont, maar die een godsdienstige betekenisgeving afwijst. Het eigene van de godsdienstige religiositeit, zo heb ik beweerd, is de betrokkenheid op God als een verbondsgod die tot transformatie van mens en wereld oproept en waarbij transcendentie een wenkend perspectief is: een mysterie dat erom vraagt de gelegde grenzen telkens opnieuw te openen. Eigen aan de godsdienstige religiositeit is de openheid voor de ander, ook voor de vreemde: in de ander wordt de Ander vermoed. Kern van de godsdienstige religiositeit is de bereidheid tot de-centreren: zichzelf uit het centrum weg te denken. Kern van de godsdienstige religiositeit is de bereidheid het zelf te relateren aan en te relativiseren door de A/ander: alteriteit.

⁹²¹ Dekker (2007) pag. 64.

De waarneming dat godsdienstige religiositeit doorwerkt in een bepaalde manier van betrokken zijn bij anderen is niet nieuw. Jongerenonderzoek heeft al op de samenhang tussen waardeoriëntatie en godsdienstigheid dan wel kerkelijkheid gewezen.⁹²² Daarbinnen dient zich echter een onderscheid aan: er zijn onderzoekers die bij kerkelijke en godsdienstige jongeren een maatschappijkritische oriëntatie waarnemen en er zijn onderzoekers die het omgekeerde zien: kerkelijkheid en godsdienstigheid gaan meer met een maatschappelijk behoudende opstelling gepaard.

Die laatste indruk wordt ook door Dekker⁹²³ gewekt als hij stelt dat er kerkleden zijn die vinden dat de kerk zich publiekelijk over een aantal thema's moet uitlaten, waarna hij erop ingaat dat dit ook voor een groep onkerkelijken geldt. De visie dat kerken een maatschappelijke functie dienen te vervullen is niet aan kerkleden voorbehouden, maar leeft ook onder een deel van de onkerkelijken. Dekker neemt echter een omgekeerd verwachtingspatroon waar. Onkerkelijken die een kerkelijke standpuntbepaling verlangen, bijvoorbeeld op het vlak van abortus, euthanasie, echtscheiding en homoseksualiteit, verlangen vooral naar een meer aanvaardend kerkelijk spreken. Kerkelijken die een kerkelijke standpuntbepaling op deze terreinen verlangen, willen juist dat de kerken zich meer afwijzend opstellen. Dit zou erop kunnen wijzen dat de maatschappelijke betrokkenheid van kerkelijken zich vooral in maatschappelijke behoudzucht uitdrukt. Dat is niet per definitie het geval. Dekker stelt namelijk dat er niet alleen onkerkelijken zijn, maar ook kerkleden die geen standpuntbepaling van de kerken verwachten. In mijn onderzoek leeft zo'n voorkeur met name in de eerste en in de tweede generatie. Zo'n voorkeur hangt met twee factoren samen. De eerste is meer principieel: de kerk zelf is de plaats waar het kerkelijk spreken de gelovigen kan bereiken. In het maatschappelijk functioneren heeft elke gelovige de verantwoordelijkheid om op een eigen wijze aan het gelovig zijn handen en voeten geven, waarbij de manieren waarop dat vorm krijgt heel divers kan zijn. De tweede factor is, dat kerkleden het publieke kerkelijke optreden en spreken als een behoudend optreden kunnen ervaren, waar zij zich niet bij thuis voelen en waar ze niet door anderen mee willen worden geassocieerd. Kerkelijkheid gaat dan niet met maatschappelijke behoudzucht maar met meer progressieve betrokkenheid in de maatschappij gepaard. Zo'n tendens tekent zich ook in de derde generatie van godsdienstige religiositeit af, waar het optreden door de kerk in het publieke domein juist weer meer op prijs wordt gesteld. Daar leeft een verwachtingspatroon ten aanzien van zulk spreken, dat eerder door vrijzinnigheid dan door behoudzucht wordt gekenmerkt: kerkelijk spreken in de maatschappij kan het maatschappelijke leven ondersteunen en eraan bijdragen door aan mensen opties aan te reiken, maar mag niet in de individuele vrijheid treden door mensen tot een bepaald gedrag te verplichten. Mijn studie wekt niet de indruk dat godsdienstige religiositeit en kerkelijkheid met een maatschappelijke betrokkenheid gepaard gaat die per definitie behoudend is. Het gaat daarentegen ook niet om een betrokkenheid op de wereld die maatschappijkritisch is in het opzicht dat naar grote veranderingen van maatschappelijke structuren wordt gestreefd. Toch is wel degelijk van maatschappijkritiek sprake, maar meer in cultuurkritische zin. Godsdienstigheid en kerkelijkheid dragen aan een mentaliteit en een houding bij, die met name de culturele tendensen van materialisme, hedonisme en individualisme kritisch evalueert. Dat betekent geen afwijzing van

⁹²² Zie 1.3.1.3.

⁹²³ Dekker (2007) pag. 35-36.

de waarde van het individu, van het genieten van het leven of van het materiële. Het betekent veeleer dat hiervan het risico van absolutering wordt gezien: het kan doorschieten en de relationele inbedding kwijtraken.

Een tweede aandachtspunt bij de maatschappelijke betrokkenheid is het relatief grote geefgedrag van kerkelijken en godsdienstig religieuzen, waar diverse onderzoeken op wijzen. Mijn studie wijst uit dat het in de eerste plaats gaat om geduldige en duurzame aandacht die gegeven wordt.⁹²⁴ De bereidheid het eigen leven te laten raken door het leven van relatief vreemden drukt zich uit in het geven van geld en het geven van tijd. Ik herken in mijn studie de waarneming van eerdere studies,⁹²⁵ dat het vrijwillig bijdragen (tijd en geld) samenhangt met het kerkelijk godsdienstig zijn. In die samenhang, zo wordt verondersteld, spelen het morele mechanisme en het netwerkmechanisme een rol;⁹²⁶ het morele mechanisme maakt dat sociale normen in de kerk en in de kerkelijke opvoeding worden gepropageerd en het netwerkmechanisme maakt dat de kerken een milieu vormen dat mensen mobiliseert, stimuleert en kwalificeert tot maatschappelijke inzet. Vanuit mijn onderzoek ben ik geneigd vooral het gewicht van het morele mechanisme te benadrukken; het gaat in de betrokkenheid op het leven van de ander en de gemeenschap om een godsdienstig ideaal.

Voor wat betreft het netwerkmechanisme zou ik twee dingen op willen merken. Het eerste is, dat de netwerkfunctie van groot belang is voor groepen die zich emanciperen en die zich op de maatschappij gaan oriënteren, zoals mijn studie uitwijst rondom de emancipatie van de katholieken als groep en in een latere fase van katholieke vrouwen die zich als gelovige vrouw op de samenleving en hun rol daarbinnen gaan oriënteren. Die netwerkfunctie van kwalificatie (leren vertrouwen te krijgen, ideeën te verwoorden, zich inhoudelijk te verdiepen, samen te werken, te vergaderen, het woord te voeren, etc.) speelt op dit moment bijvoorbeeld een belangrijke rol in de migrantenkerken, waar deze een rol vervullen in de sociale integratie van hun leden,⁹²⁷ maar draagt aan zulk maatschappelijk functioneren van geëmancipeerde katholieken weinig meer bij. De tweede opmerking betreft mijn bevinding dat in mijn onderzoek bij de kerkelijke godsdienstigen heel de diaconale taak van de kerk niet in beeld is. In mijn studie wordt in geen enkele tekst van kerkelijke respondenten gesproken over kerkelijke diaconale taken en over een gezamenlijke inzet door kerkmensen bij maatschappelijke kwesties. Dat betekent niet, dat kerkmensen maatschappelijke inzet niet van belang achten; kerkmensen zetten zich in voor hun buurt, voor de opvang van vluchtelingen en zijn relatief vaak actief in bewegingen met een idealistisch doel. Het betekent dat de kerk als netwerk daar minder een rol in speelt. Er tekent zich een voorkeur af voor een vormgeving van de maatschappelijke betrokkenheid die niet direct aan de kerk gekoppeld is. In die voorkeur speelt mee dat een vormgeving kan worden gekozen, waarbij de godsdienstige wortels van de maatschappelijke betrokkenheid impliciet blijven. Daarin tekent zich nog een spoor van de vroegere ervaring aan kerkelijke heerszucht op maatschappelijk vlak af, naast een moeite met verwoording van de eigen godsdienstigheid.

⁹²⁴ Zie ook Borgman (2006b) pag. 331.

⁹²⁵ Zie 2.3.1.1.

⁹²⁶ Zie ook Bernts (2007) pag. 91 en De Hart & Dekker (2006) pag. 150-154.

⁹²⁷ Zie De Hart & Dekker (2006) pag. 156.

Voor wat betreft de maatschappelijke betrokkenheid van kerkmensen zou ik concluderend willen opmerken dat godsdienstigheid en kerkelijkheid bijdragen aan een mentaliteit van betrokkenheid en openheid voor het leven van anderen, ook van volstrekt vreemden. Deze houding van aandacht drukt zich uit in het geven van tijd en geld aan activiteiten en bewegingen die aan de opbouw van de samenleving bijdragen. Het drukt zich ook uit in een mentaliteit die culturele tendensen kritisch evalueert, met name de tendensen van materialisme, hedonisme en individualisme. Die betrokkenheid heeft soms een wat behoudende kleur (de nadruk op familiale bindingen, de nadruk op verantwoordelijkheid en plicht van het individu die met de individuele vrijheid gepaard gaat) en soms een meer progressieve (de inzet voor een meer menselijke maatschappij en wereld).

Wat in de twee verschillende manieren van maatschappelijke gerichtheid overeenkomt, is de nadruk op de sociale inbedding van het individu: op het relationele en contextuele van de mens. In de gerichtheid op maatschappelijk behoud *en* op maatschappelijke progressie, gaat het om het gedeelde gezichtspunt dat mensen op elkaar betrokken zijn en dienen te zijn. Het gaat telkens om het aangaan van en behoud van relatie.

7.5.2.2. *Ongodsdienstig-transcendente religiositeit en maatschappelijke betrokkenheid*

De waarneming dat kerkelijke godsdienstigheid met een gerichtheid op de ander en op de gemeenschap gepaard gaat, die aan het heil van de gemeenschap bij wil dragen en in die zin transformatief is, is een waarneming die ik bij andere onderzoekers herken. In mijn studie neem ik echter ook bij ongodsdienstig-transcendente religiositeit, met name in KOO-2 een waardeoriëntatie waar die het eigen leven op het leven van anderen en op de gemeenschap betreft, en waar ook van een cultuurkritische houding sprake is en van maatschappelijke inzet en betrokkenheid. Dat is een bevinding die ook een aantal studies naar de religiositeit van jongeren doen, evenals sommige kwantitatief godsdienstsociologische onderzoeken:⁹²⁸ onder de aanhang van niet-godsdienstige transcendente religieuze stromingen en bewegingen is onder jongeren en onder volwassenen veel kritisch maatschappelijk engagement te vinden. Ik neem in mijn studie ook waar dat de gerichtheid op verdieping en de aandacht voor het eigen innerlijk, voor beleving en gevoel, niet ten koste gaat van een gerichtheid naar buiten toe en van betrokkenheid op anderen, maar dat die er aan voorafgaat. Het zet ertoe aan en kwalificeert daartoe. In mijn interviews, met name in de tweede generatie, herken ik de waarneming van Heelas en Woodhead,⁹²⁹ dat de wending naar het subjectieve die deze spiritualiteit kenmerkt, een voedingsbodem vormt voor betere, meer authentieke relaties en maatschappelijke betrokkenheid. Deze spiritualiteit verweert zich tegen uitingvormen van relatie en betrokkenheid die van boven af en van buitenaf op worden gelegd; die spiritualiteit verweert zich niet tegen relatie en engagement als zodanig.

In mijn studie neem ik echter in de derde generatie van die familie zo'n gerichtheid niet meer waar. Daar lijkt het vermoeden bewaarheid te worden dat het in de nieuwe niet-godsdienstige transcendente religiositeit (of spiritualiteit) om een ontplooiing van de individualiteit gaat, die het individu niet relateert aan anderen en aan de wereld, maar die het individu daarvan afhoudt. Volgens Dekker is de nieuwe spiritualiteit *van* het zelf,

⁹²⁸ Zie 1.3.1.3. Daar gaat het om De Hart (1990) en Janssen & Prins (1998). Zie ook 2.3.1. Daar gaat het om De Hart en Dekker (2006), om Bernts (2007) en om De Hart (2007).

⁹²⁹ Heelas & Woodhead (2005), pag. 90-93, 97.

gericht op het zelf. De nieuwe spiritualiteit richt het individu niet op het bijdragen en veranderen van de maatschappij, maar op het veranderen van het zelf binnen de gegeven maatschappelijke kaders.⁹³⁰ Het gaat er volgens hem niet om de transformatie van mens en wereld maar om het ervaren van harmonie in het eigen leven. In die spiritualiteit wordt het individuele niet alleen op de religieuze weg betrokken (de individuele queeste: het zelf een weg zoeken), maar ook op het object van de religiositeit is (om heelheid en harmonie in jezelf en voor jezelf te vinden).⁹³¹

Ik herken die waarneming van Dekker in de derde generatie maar wil op twee aspecten wijzen.

Het eerste is dat het in deze spiritualiteit niet per definitie gaat om een individuele afwijzing van het sociale. Er moet eerder worden gedacht aan een onvermogen binnen de maatschappij om individuen als mens te zien. KOO-3 wordt getekend door een verlangen naar het beleven van socialiteit. Als in het maatschappelijke leven tot inzet voor de ander en voor relatief vreemden wordt opgeroepen, wordt daaraan meegewerkt en wordt dit als weldadig ervaren. Dat betrokkenheid bij vreemden, in het leven in de wereld als uiterst uitzonderlijk in beeld komt, tekent de anonimiteit van de wereld in KOO-3. Het verlangen om deel te zijn van een groter geheel wordt alleen of binnen de kring van intimi beantwoord, wat bijdraagt aan het ultieme gewicht dat de familieband krijgt. In KOO-3 wordt het sociale niet afgewezen. Het sociale wordt te weinig gevonden en er wordt te weinig toe opgeroepen. Er is geen kader dat ertoe aanzet het eigen bestaan te relateren en te relativeren.

Het tweede aspect onderschrijft de waarneming van Van Harskamp, die het streven naar persoonlijke heelheid en naar bekrachtiging van de eigen identiteit ziet als een streven dat de dominante culturele tendensen van de belevingsrationaliteit, het vooruitgangsgeloof en de maakbaarheidplicht naar het vlak van de religie doorvertaalt. Het gaat in die religiositeit (die hij zowel binnen evangelicale, alsook binnen New Age kringen signaleert) om het verlangen van het individu om zichzelf als heel, harmonisch en authentiek te beleven en om een besef dat daarbij hoort dat dit maakbaar is: door het individu zelf te realiseren. Dat besef, zo zegt Van Harskamp, leidt tot een jacht naar identiteit die het individuele leven nog zwaarder belast. Het leidt tot een voortdurend zoeken naar bevestiging en bekrachtiging van identiteit vanuit het idee, dat het zoekende en construerende individu dat die heelheid en die authenticiteit niet vindt, of niet telkens opnieuw ervaart, in religieus opzicht faalt.⁹³² De zwaarte van het zelf te kiezen leven (dat in KOO-3 als een vallen en telkens weer moeten opstaan wordt ervaren) wordt verzwaard door de eigen maakbaarheid ervan te verdubbelen naar het vlak van de religie. Er is geen kader dat het eigen leven relateert en relativeert.

Ik herken Dekkers waarneming in de derde generatie maar onderschrijf zijn bevinding niet voor wat betreft de tweede generatie. Daar is bij transcendente ongodsdienstige

⁹³⁰ Gerard Dekker (2007) pag. 67, spreekt dat uit als hij stelt dat het met name de kerkelijke godsdienstigheid is die bijdraagt aan de opbouw van de samenleving. Zie ook zijn artikel in *Trouw* van 7 april bij de presentatie van het rapport *God in Nederland 1996-2006*, waar hij zegt dat de aandacht voor religie niet betekent dat de godsdienst terugkomt.

⁹³¹ Vgl. Janssen (1998) pag. 78-79.

⁹³² Van Harskamp (2000) pag. 169; (2002) pag. 132.

religiositeit wel van maatschappelijk engagement sprake, iets waar andere studies ook op wijzen.

In mijn studie komen in eenzelfde katholieke familie waarvan de eerste generatie godsdienstig religieus is, twee manieren van transcendentale ongodsdienstige religiositeit voor: een op de maatschappij betrokken en een niet op de maatschappij betrokken manier. Dat betekent, dat vanuit mijn onderzoek wellicht iets te zeggen is over de twee visies die bestaan over de maatschappelijke betrokkenheid van ongodsdienstig-transcendente religiositeit.

Een eerste aspect dat wellicht verheldert is het ontwikkelingsperspectief. Mijn studie doet vermoeden dat de twee vormen van ongodsdienstige religiositeit niet naast elkaar, maar na elkaar moeten worden gedacht.

In mijn studie ontwikkelt zich in een katholieke familie, uit de New Age-achtige oriëntatie van de tweede generatie, een esoterische in de derde generatie. In die esoterie wordt het verlangen naar heelheid en harmonie dat New Age kenmerkt voortgezet. Die wordt er echter voortgezet zonder die kritisch te blijven betrekken op het leven met anderen en in de wereld. In die esoterie wordt ook gebruik gemaakt van de traditionele godsdienstige vormen van de eerste generatie. Ook daar is van continuering sprake: op het vlak van de vormgeving, zonder dat een godsdienstige betekenisgeving voortzetting krijgt.

Hier tekent zich in een familie de ontwikkeling af waar Jespers op wijst: in de esoterie komen elementen uit twee tradities samen:⁹³³ New Age en de traditionele godsdienst, met name het volksgeloof. Beide tradities ondergaan er een transformatie. De transformatie van New Age bestaat eruit dat de positieve levensbeschouwing blijft bestaan: het holistische *mensbeeld*, het beroep op goddelijke energieën, het toegankelijke milieu, het alternatieve en inwijdend/rituele karakter. Wat de esoterie niet overneemt is het holistische *wereldbeeld*. Het wereldbeeld in de esoterie is niet zozeer holistisch maar heeft eerder vaag christelijke, dualistische trekken. Het contact met de hogere werkelijkheid komt tot stand via mediums of behandelaars en is gericht op direct, wonderlijk en meetbaar herstel van lichamelijke, sociale en geestelijke nood met behulp van 'gene zijde'. Jespers beschrijft de esoterie als een fenomeen dat zich onder meer vanuit New Age ontwikkelt. Die waarneming deel ik in mijn onderzoek. Hij beschrijft het ook als een fenomeen dat zich ontwikkelt vanuit het traditionele volksgeloof. Die waarneming herken ik ook, waarbij ik opmerk dat de esoterie zoals die vorm en betekenis krijgt in de derde generatie, refereert aan een vroegere grootouderlijke katholieke godsdienstige ervaring en praxis. Daarin maakt KOO-3 duidelijk tot een tweede generatie onkerkelijkheid te behoren.

Dat deze twee vormen van religiositeit na elkaar worden gedacht, maakt dat de waarneming dat in New Age maatschappelijke betrokkenheid een belangrijke rol speelt, verenigbaar is met het vermoeden dat dit in nieuwere vormen van spiritualiteit niet het geval is.

Het tweede punt is het vermoeden dat de maatschappijkritische oriëntatie van New Agers die een kerkelijk verleden hebben, met de christelijke godsdienst samenhangt. De eerste aanleiding voor dit vermoeden is de godsdienstig-bijbelse woordkeuze van de cultuurkritische oriëntatie in KOO-2 : "dan denk ik : het oog hebben voor al dat zogenaamde klei-

⁹³³ Jespers (2007) pag. 133-141.

ne en verlorene". Dat een kritische oriëntatie door iemand die de kerk heeft verlaten met behulp van godsdienstige termen wordt verwoord, doet een vertrouwd zijn en een affiniteit vermoeden met een op kritische verdieping georiënteerde beweging binnen de kerken. In KOO-2 hangt distantie van de kerk onder meer samen met een eigen maatschappelijk progressieve oriëntatie. De voorkeur voor maatschappelijke verandering speelt mee in de distantie van de kerk, omdat en voor zover de kerk als te overheersend en behoudend wordt ervaren. Maar, die kritische waardeoriëntatie wordt in godsdienstige termen verwoord. Ik vermoed dan ook dat dit kritische maatschappelijke engagement verweven is met de kerkelijke godsdienst.

Onderzoek van De Hart geeft aan dat vermoeden voedsel. Met name zijn jongerenonderzoek⁹³⁴ wijst erop dat het kritisch-maatschappelijk engagement van jongeren die ex-kerklid zijn en bij de eerste generatie onkerkelijken horen, religieus beladen kan zijn. De religiositeit van deze voormalig kerkelijke jongeren radicaliseert de maatschappelijk betrokkenheid bij de maatschappij van hun ouders, maar distantieert zich van hun kerkelijk zijn. Een deel van deze kritische jongeren zoekt en vindt een compenserend religieus onderdak bij New Age gerelateerde activiteiten en inzichten. Het gaat hier om een buitenkerkelijkheid met een maatschappijkritische oriëntatie, die de maatschappelijke betrokkenheid radicaliseert die met de kerkelijke godsdienst al gegeven was. Later onderzoek van De Hart⁹³⁵ legt opnieuw het verband tussen de individuele buitenkerkelijke spiritualiteit en kritisch maatschappelijk engagement, een verband dat ook Kronjee en Lampert signaleren⁹³⁶ bij hun categorie van ongebonden spirituelen. Beide studies geven aan, dat hier van een individuele ongebonden ongodsdienstig-transcendente spiritualiteit gesproken kan worden die zich van de collectieve en voorgegeven betekenisvormgeving van de kerkelijke godsdienst distantieert. Hoewel De Hart stelt dat zich onder deze groep de nodige kerkleden bevinden, geeft ook hij, net als Kronjee en Lampert, aan dat het in het geheel genomen om een buitenkerkelijke categorie (een milieu van geïnteresseerden of een groep met een overeenkomende leefstijl) gaat met een eigen karakter.⁹³⁷

De Hart gaat er in deze latere studie niet op in of de individuele buitenkerkelijke spiritualiteit en het maatschappijkritische potentieel daarvan, wortels heeft in de kerkelijke godsdienst. Ik vermoed dat hiervan sprake is. Ik vermoed dat in de eerste plaats omdat onder de groep van nieuwe spirituelen met hun maatschappelijk kritische engagement de groep van 45-55 en van 55-65 jarigen is oververtegenwoordigd. Dat gaat om een leeftijdsgroep die nog voor een groot deel een kerkelijke achtergrond heeft. In die groep van nieuwe spirituelen zijn ex-kerkleden licht oververtegenwoordigd.⁹³⁸ Het is goed denkbaar dat de motieven en de wortels van het kritische maatschappelijke engagement, verweven zijn met hun vroegere kerkelijk zijn. Dat mag met name vermoed worden, omdat het jongerenonderzoek van De Hart een populatie van jongeren bestudeert die in 1983 14-18 jaar oud was,⁹³⁹ die dus in de tweede helft van de jaren zestig zijn geboren en die nog onder de verloren generatie vallen. De Hart heeft in zijn twee studies twee keer ongeveer dezelfde generatie bestudeerd. In zijn jongerenonderzoek onderzocht hij de verloren

⁹³⁴ Zie 1.3.1.3. De Hart (1990) pag. 237, 251.

⁹³⁵ De Hart (2007) pag. 165-168.

⁹³⁶ Kronjee & Lampert (2006) pag. 184-186.

⁹³⁷ Dat komt met de waarneming van Heelas en Woodhead (2005) overeen dat het voor wat betreft de godsdienstig religieuzen en de nieuwe spirituelen om gescheiden leefwerelden gaat; er zijn weinig mensen die van beide milieus deel uitmaken.

⁹³⁸ De Hart (2007) pag. 164.

⁹³⁹ De Hart (1990) pag. 14 en 36-37.

generatie als jongere, en in het laatste *God in Nederland* onderzoek vindt hij de verloren generatie en de protestgeneratie oververtegenwoordigd onder de nieuwe spirituelen. Daarom mogen we vermoeden dat de religieuze motieven van de maatschappelijke betrokkenheid die hij in zijn jongerenonderzoek noemt, ook een rol spelen bij de kerkverlaters die affiniteit met New Age hebben in zijn studie van 2007. Er mag dus vermoed worden dat het bij de betrokkenheid van ex-kerkleden, van de eerste generatie onkerkelijken, gaat om een maatschappelijk engagement dat met de kerkelijke godsdienst verweven is en dat buitenkerkelijk wordt geradicaliseerd.

Het derde aspect is het ongebonden karakter van de nieuwe spiritualiteit. Kronjee en Lampert nemen binnen de ongebonden spiritualiteit een bepaalde ontwikkeling waar. Bij hen is de groep van ongebonden spirituelen iets jonger dan in de waarneming van De Hart het geval is. De Hart heeft het over 45-65 jarigen en bij Kronjee en Lampert omvat de groep van ongebonden spirituelen overwegend 35-49 jarigen. Zij zeggen dat deze leeftijdsgroep zich, in tegenstelling tot het begin van New Age, niet gebonden acht aan een groep, aan een organisatie, of aan een geestelijk leider. Bij hen gaat de behoefte aan transcendentie gepaard met een geëmancipeerde instelling en een intrinsieke motivatie. Transcendentie wordt meer dan eerder het geval was, vanwege de praktische bruikbaarheid van belang. Het draagt bij aan de gezondheid en het maatschappelijke functioneren van het individu.⁹⁴⁰ Hier nemen we een deel van de transformatie van New Age waar die Jespers signaleert: de verschuiving van een *audience cult* naar een *client cult*, waarbij het positieve en op harmonie gerichte holistische mensbeeld blijft bestaan, terwijl heelheid en harmonie van de wereld uit beeld verdwijnen. Van de tendens naar esoterische vormen van spiritualiteit die Jespers vooral bij dertigers en jonger waarneemt, is al enigszins sprake in de waarneming van de wat jongere ongebonden spirituelen door Kronjee en Lampert.

De studies van De Hart en Dekker en van De Hart stellen vast dat van de nieuwe religiositeit niet kan worden gezegd dat die van weinig sociaal engagement blijkt geeft; nieuwe religieuzen behoren zelfs tot de meer geëngageerden onder de bevolking. Hun bijdrage aan de maatschappij komt echter meer individueel tot stand en niet in groepen of via institutionele netwerken.⁹⁴¹ De Hart en Dekker⁹⁴² vermoeden dat de diffuse organisatiegraad en het tijdelijke karakter van de binding, maken dat de maatschappelijke betrokkenheid die met deze spiritualiteit verbonden is, minder zal beklijven. Belangrijke vormen van maatschappelijke participatie komen namelijk tot stand via netwerken waarin sociale normen en sociale controle een rol spelen en waar mensen een beroep op elkaar kunnen doen. Dat netwerkmechanisme ontbreekt binnen de nieuwe ongebonden spiritualiteit. Ik vermoed dat het ontbreken van zo'n institutioneel netwerk op religieus vlak ook aan ideologische vrijblijvendheid bijdraagt. Die vrijblijvendheid tekent zich af in de tendens dat de betrokkenheid bij heelheid en harmonie in de wereld, na het verloop van een generatie zich kan gaan beperken tot aandacht voor heelheid en harmonie in het eigen leven.

⁹⁴⁰ Kronjee & Lampert (2006) pag. 185.

⁹⁴¹ Zie Hellemans (2007a).

⁹⁴² De Hart & Dekker (2006) pag. 158-163.

7.6. Evaluatie

In dit hoofdstuk ben ik ingegaan op de binding van de individuele religiositeit aan de katholieke traditie. De eerste en overschrijdende binding die ik heb waargenomen, betreft de gerichtheid op het sociale en op het sociale handelen. Daarnaast kenmerkt het elke tekst dat het verbale telkens om inbedding in zulk handelen vraagt en dat de eigen beleving, ervaring en zintuiglijkheid belangrijk zijn. De normativiteit ervan is het laatste overschrijdende kenmerk. Deze accenten hebben in elke generatie van elke familie het karakter van een godsdienstige opvatting. Ze zijn geworteld in de godsdienstigheid van de eerdere generaties.

Ik heb in dit hoofdstuk uitgewerkt dat deze accenten nader vorm en betekenis krijgen op een met familie, met generatie en met kerkelijkheid verweven wijze.

Binnen elke familie krijgt het katholiek religieus zijn een eigen en met de familie verweven accent: de met de familie verweven 'zaak'. Die werkt door in het 'dat en hoe' van de religiositeit en daarnaast vooral in het 'wat' van de religiositeit.

Voor de ontwikkeling van de individuele religiositeit is het gezin de eerste en belangrijkste context, maar de religiositeit van het gezin is nauwer dan soms vermoed wordt verweven met de religiositeit van de familie. De betekenis van de religiositeit van de familie, met name van de vrouw, neemt namelijk toe naarmate het gezin in religieus opzicht meer op zichzelf komt te staan. De religiositeit van de familie is een belangrijk referentiepunt voor de religiositeit en de religieuze opvoeding in het gezin. De van huis uit meegekregen praxis van gelovig leven en opvoeden, kan positief doorwerken in het gezin. De huiselijke godsdienstigheid die de moeder in de eigen jeugd heeft ervaren, kan echter ook minder bruikbaar zijn en betekenisloos blijken in het gezinsleven van een latere generatie. En tot slot kan het om een godsdienstige huiselijke praxis in de jeugd gaan die af wordt gewezen, waar de moeder zich van distantieert. Als in het gezinsleven de godsdienstige praxis die van huis uit is meegekregen, wordt afgewezen, of als deze slechts in beperkte mate bruikbaar is, betekent dat niet dat de familiale context er minder toe doet. Er is namelijk geen ander referentiepunt waaraan de huiselijke religiositeit en religieuze opvoeding kan refereren.

De met katholiciteit verbonden kenmerken krijgen binnen elke familie een eigen accent, maar binnen die familie telkens op een manier die generatiegebonden is. Het zicht op de doorwerking van de generationele binding op de individuele religiositeit maakt, dat ik het vermoeden van eerdere onderzoekers bevestig, die de invloed van het gezin en de familie relativeren ten gunste van invloeden vanuit de maatschappelijke en kerkelijke context. De doorwerking van de maatschappelijke invloed is met name in de generatiegebonden oriëntatie te vinden die het vertrekpunt in maatschappelijke ontwikkelingen heeft: de subjectkant van de religiositeit is generatiegebonden. De doorwerking van de kerkelijke invloed is met name te vinden in de kerkelijke visies op mens, wereld, kerk en maatschappij en gezinsleven, waar de interviewteksten enunciatieve sporen van vertonen. Dat die sporen van generatie op generatie veranderen, wijst op ontwikkelingen in de kerkelijke reflectie. Men is zich er lang niet altijd van bewust, drager van de godsdienstige katholieke traditie te zijn en men is geneigd te zeggen niets van de godsdienst af te weten; de binding aan cognities van de godsdienstige traditie wordt meer belichaamd.

De onderscheid-overschrijdende kenmerken van de rooms-katholieke religiositeit, zoals die in het begin van dit hoofdstuk zijn geformuleerd, krijgen in elke generatie op een eigen wijze vorm en betekenis.

In de individuele religiositeit blijkt niet elk aandachtspunt van belang te blijven.

We zien dat de aandacht voor de praxis die op de ander is gericht afneemt, naarmate de verwevenheid van de individuele religiositeit met de institutionele godsdienst vermindert. En we zagen dat de individuele reflexiviteit aan gewicht wint, naarmate de institutionele inbedding van de individuele religiositeit sterker is.

Het eerste hoofdstuk heeft de vraag opgeroepen of het adequaat is om over religiositeit in het huiselijke leven en opvoeden voornamelijk in termen van religieuze ont-traditionalisering, subjectivering en privatisering te denken. Mijn onderzoek laat zien dat hier geen eenduidig antwoord op te geven is.

Voor wat betreft de veronderstelde ont-traditionalisering kan worden gezegd dat in het godsdienstige katholicisme niet alleen van betekenisverlies van de traditie sprake is, maar ook van traditievernieuwing; zowel in de verhoudingswijze tot godsdienst en kerk, alsook op het vlak van het geloofsinhoudelijke. De ontwikkeling van de godsdienstige religiositeit binnen de families vertoont sporen van de godsdienstige traditie die zich vernieuwt. In de niet-godsdienstige katholiciteit blijft de traditie voortbestaan als verbinding en bekrachtiging van het menselijk leven.

Voor wat de subjectiviteit aangaat kan worden gezegd dat die van belang blijft. In het godsdienstige katholicisme zien we dat de subjectiviteit van de individuele religiositeit met de objectieve dimensie verweven is. Dat de subjectieve elementen van de individuele ervaring, beleving en communicatie een grotere rol spelen, vertoont namelijk sporen van de godsdienstige traditie die daaraan meer waarde is gaan toekennen als vindplaats van geloof. De subjectiviteit is er vervolgens mee verweven, omdat de individuele beleving en ervaring zich richt op het deel vormen van de gelovige gemeenschap. Er is van een pelgrimerende houding ten aanzien van de katholieke godsdienstige traditie sprake: de subjectiviteit is met de traditie verweven.

In het niet-godsdienstige katholicisme is niet waar te nemen dat de subjectiviteit wordt opgeroepen en gerelateerd aan de gelovige traditie en gemeenschap. Dat heeft twee kanten. De eerste is dat de katholieke traditie vindplaats is van normen en waarden en van rituelen en symbolen. In het gebruik dat daarvan wordt gemaakt, wordt naar een eigen, subjectieve vormgeving en betekenisgeving gezocht. Deze subjectieve omgang met de traditie is er niet op gericht deel te hebben aan, of mee vorm te geven aan de door de katholieke traditie aangereikte betekenisvormgeving. Er is van religieus toerisme sprake: van een niet aan de traditie gerelateerde subjectiviteit. De tweede is, dat het niet-godsdienstige katholicisme niet aan subjectiviteit in de zin van 'subject-wording' bijdraagt, maar aan de niet-onderscheidende invoeging van het individu in een overstijgend collectief. Het conventionele van het katholicisme, dat op behoud en aanpassing gericht is, vindt hier een voortgang.

Voor wat betreft de privatisering is op te merken dat een private gerichtheid van de individuele religiositeit nauw verweven is met de mate van institutionele inbedding. Naarmate de individuele religiositeit meer verweven is met de kerkelijke godsdienst, maakt

het gericht zijn op het bijdragen aan het leven van de ander en van de wereld er meer deel van uit.

Elke tekst geeft uitdrukking aan een eigen, individueel gezichtspunt. Dit enunciatieve perspectief ligt ten grondslag en geeft richting aan de individuele verhoudingswijze tot de overschrijdende en omgevende context. In dat gezichtspunt, in die individuele religiositeit, spelen factoren van familie, generatie en kerkelijkheid een rol.

De familiale godsdienstigheid speelt een belangrijke rol als referentiekader, waaraan de godsdienstige praxis van het gezin zich kan spiegelen, of waartegen het zich af kan zetten. De familie is van groot belang in de continuïteit van de godsdienstige religiositeit. Nu de vroegere institutionele inbedding van het huiselijke godsdienstige leven en opvoeden is verdwenen en de verantwoordelijkheid voor de voortgang van het godsdienstig leven en opvoeden een verantwoordelijkheid is geworden die ouders dragen en waarin ze als ouder alleen staan, groeit de betekenis van de familie. Of ouders ervoor kiezen om godsdienstig en met de kerk verbonden te leven, spreekt niet vanzelf en wordt een uitzondering. Het kerkelijk godsdienstige gezin is een eiland geworden; een eiland ook waarop het niet vanzelf spreekt dat naar een gezamenlijke praxis wordt gestreefd in de godsdienstigheid en in de godsdienstige opvoeding.

Het gezin vormt de belangrijkste plaats voor de ontwikkeling van de individuele religiositeit. Het is een context waar de religiositeit zoals die zich in de familie heeft ontwikkeld door wordt gegeven.

De religiositeit die van huis uit door de grootouders is meegegeven, is echter een religiositeit die is ontstaan als reactie en anticipatie op de vragen en uitdagingen van die vroegere tijd. Die vragen en uitdagingen zijn in elke tijd van leven en opvoeden anders. Dat de van huis uit meegekregen godsdienstigheid een bron is waar het gezinsleven van een latere generatie uit kan putten, spreekt dan ook niet vanzelf. De godsdienstigheid van de grootouders trachtte het hoofd te bieden aan de uitdagingen in de tijd dat zij hun kinderen moesten opvoeden. Hun godsdienstigheid is niet ontstaan als antwoord op de vragen en uitdagingen die de opvoeding van hun kleinkinderen met zich meebrengt. Dat hun opvoeding meer institutioneel ingebed is geweest en gericht was op de kerkelijke inbedding van de individuele religiositeit, zijn belangrijke verschillen met de opvoedingssituatie van de latere generatie ouders: hun kinderen. De andere eisen die dat aan de individuele religiositeit en aan de opvoedende competenties van de ouders en aan het huiselijke leven stelt, liggen in het verlengde hiervan.

Het tekent de familiale binding van de religiositeit, dat er een religiositeit wordt overgedragen die in het verleden is ontstaan als reactie op toenmalige vragen en die in een nieuwe generatie van de familie wordt bevraagd op de eventuele toegevoegde waarde in die nieuwe context.

Mijn studie laat zien dat niet alle godsdienstigheid die van huis uit is meegegeven, als een bron wordt ervaren waar het gezinsleven van een volgende generatie ook nog uit kan putten. Dat was echter van die grootouderlijke godsdienstigheid ook nooit de bedoeling. Dat sluit uiteraard niet uit dat de godsdienstigheid die van huis uit is meegegeven, op een positieve manier bij kan dragen aan de ontwikkeling van godsdienstigheid in het gezinsleven en dat steeds ook op een eigen wijze gedaan heeft. Het heeft in elke familie bijgedragen aan een godsdienstige waardeoriëntatie die de mens in een relationeel perspectief van verbondenheid en transformatie ziet.

Dat neemt echter niet weg dat het gezin, als het de grootouderlijke religiositeit 'herhaalt', een traditionele godsdienstigheid van een voorbije tijd herhaalt. De familiale binding van de religiositeit waarborgt vooral de continuïteit met het verleden, maar doet dat op een manier die de betekenisvormgeving van de familiale godsdienstigheid vernieuwt. Als het gezin daar geen kans toe ziet, als het niet tot een 'herhaling met een verschil' komt, wordt de godsdienstige traditie in het huiselijke leven en opvoeden niet voortgezet.

Dat het gezin erin slaagt om godsdienstig religieus te blijven, heeft enerzijds met de keuze voor het kerkelijk betrokken blijven te maken en met de keuze van het individu om zich in die kerkelijke traditie te verdiepen. Het heeft daarnaast ermee te maken of dat streven weerklank vindt; van ouders en van jongeren. Mijn studie geeft in dat opzicht te denken: het zoeken vindt vaak geen weerklank. Als echter het individuele gezoek weerklank vindt in een jongerengroep of in een training voor vrijwillig kader, kan dit het beginpunt worden van een godsdienstige pelgrimage. Zo'n zoektocht, individueel of in een groep, maakt dat het individu zichzelf kan ervaren als deel van een godsdienstige gemeenschap en dat het kennis maakt met elementen uit de godsdienstige traditie. Dat draagt eraan bij dat de traditionele religiositeit, die uit de vorige generatie stamt en binnen de familie positief of negatief een rol speelt, zich kan vernieuwen. De traditionele en met de familie verweven religiositeit die het gezin binnenkomt via de familiale lijn, kan zich vernieuwen en een antwoord gaan vormen op de vragen en de uitdagingen van het leven en het opvoeden binnen de nieuwe generatie. Kerkelijkheid draagt eraan bij dat binnen het gezin de familiale godsdienstigheid een nieuwe vormgeving en een nieuwe betekenisgeving kan krijgen.

Voor de *continuïteit* van de godsdienstigheid is de context van *familie en gezin* cruciaal. Voor de *vernieuwing* van de godsdienstigheid is de inbedding in de *kerkelijke traditie* het meest belangrijk.

7.7. Aanbevelingen voor kerkelijk beleid

Deze paragraaf doet een aantal aanbevelingen voor het kerkelijk beleid. Daarmee wordt het beleid van de Kerk in brede zin bedoeld, zoals dat wordt uitgedrukt in de verbondenheid tussen de parochies en het bisdom, in de betrokkenheid die er is tussen parochies onderling, in de samenwerking binnen pastorale teams van een parochie of parochieverband, in het werken met onderscheiden pastorale taakvelden en profielen en in de taakverdeling binnen een parochie of parochieverband tussen het pastorale team en de vrijwillig(st)ers.

Ook wordt het kerkelijke beleid bedoeld dat vorm krijgt in de pastorale ontmoetingen tussen pastores en parochianen die geen vrijwillig(st)er zijn en de contacten die pastores hebben met onkerkelijke katholieken. Met kerkelijk beleid wordt kortom het beleid van de Kerk bedoeld dat in het geheel van de kerkelijke en pastorale praxis vorm krijgt.

Deze aanbevelingen vragen om een relativerende opmerking vooraf vanwege de aard en de omvang van de onderzoeksgroep. Die brengt, zoals reeds vastgesteld is, met zich mee dat de bevindingen niet representatief zijn in kwantitatief opzicht en dat ze ook niet de pretentie hebben op inhoudelijk vlak een compleet beeld te geven van de aspecten die in de ontwikkeling van de huiselijke religiositeit een rol spelen. In deze studie is met een onderzoeksgroep gewerkt van een bepaalde samenstelling en omvang die op een bepaalde manier is geworven. Het gaat om een onderzoeksgroep van voornamelijk vrouwen die

een brede en gevarieerde ervaring hebben in de vormgeving en betekenisgeving van religiositeit in het huiselijke leven en opvoeden. Op basis daarvan zijn de hypotheses tot stand gekomen over de ontwikkeling van religiositeit en over de verwevenheid van het huiselijke leven en opvoeden enerzijds en het leven van de wereld en van de Kerk anderzijds. De rijkheid van de ervaringen van deze respondenten neemt niet weg dat het goed denkbaar is, dat een onderzoeksgroep met gemengd gehuwde of gescheiden katholieken andere ervaringen ter sprake had gebracht en dat dit tot andere hypotheses en tot andere inzichten over bijvoorbeeld de verwevenheid van het huiselijke en het kerkelijke leven had geleid. Een onderzoeksgroep van vooral mannelijke katholieken, van katholieken uit een andere regio, uit een andere sociale laag, of met een andere etnische achtergrond, had wellicht ook andere ervaringen ter sprake gebracht. Ook dat had tot andere inzichten kunnen leiden. Deze opmerkingen rondom de representativiteit en de volledigheid van de bevindingen, dienen ook bij de aanbevelingen te worden gemaakt die uit deze bevindingen voortkomen.

De aanbevelingen die volgen vragen ook vanuit een tweede reden om toelichting. Het gaat namelijk om aanbevelingen voor het kerkelijk beleid die voortkomen uit een onderzoek dat niet het kerkelijke beleid als centrale vraag heeft. De vraag van dit onderzoek is hoe in het huiselijke leven en opvoeden religiositeit vorm en betekenis krijgt; ook godsdienstige religiositeit. Datgene wat in de interviews ter sprake is gekomen over het kerkelijke leven heeft de ervaringswereld en het verwachtingspatroon van het huiselijke leven als vertrekpunt. Met andere woorden: het kerkelijke leven komt in beeld vanuit het gezichtspunt van het huiselijke leven en het huiselijke verlangen. De respondenten geven blijk van begrip voor de moeilijkheden waar het kerkelijke werk zich voor geplaatst ziet. De moeilijkheden, knelpunten en kansen zoals kerkelijke werkers die ervaren, zijn echter niet het thema van dit onderzoek. De kerkelijke praxis komt in beeld vanuit het gezichtspunt van het huiselijke leven en opvoeden; het omgekeerde gebeurt niet. Wat kerkelijke werkers in het algemeen allemaal doen, of wat ze meer specifiek doen om de godsdienstigheid in het huiselijke leven en opvoeden te ondersteunen, is niet onderzocht. Ook heeft deze studie er niet naar gezocht hoe hen dat allemaal bevalt en afgaat, wat hen aan het hart gaat, welke moeilijkheden zij ervaren en welke kansen zij zien. Deze studie doet aanbevelingen voor het kerkelijke leven zonder het gezichtspunt van het kerkelijk werk als vertrekpunt te nemen. Wat het kerkelijke leven doet, wordt belicht vanuit het huiselijke leven en verlangen. Daarmee is van zekere onvolledigheid sprake, op grond waarvan mag worden aangenomen dat het kerkelijke leven meer doet dan in de ervaring van deze onderzoeksgroep naar voren komt.

Deze aanbevelingen komen voort uit het spanningsveld tussen werkelijkheid en ideaal. Het gaat dan om de werkelijkheid van de godsdienstige en religieuze praxis van het huiselijke leven en van het kerkelijke leven zoals die uit het empirische materiaal naar voren komt. Die staat op gespannen voet met het ideaal van het huiselijke en het kerkelijke leven, zoals dat naar voren komt in belangrijke theologische opvattingen van de Kerk. Het gaat met name om de kerkelijke visie op de wereld, om de kerkelijke visie op de heilszending van de Kerk en om de kerkelijke visie op de eigen en met name seculiere wijze waarop leken geacht worden in die heilszending te delen. De Kerk spitst die visie toe en stelt dat gehuwden en ouders ertoe geroepen zijn om subject van apostolaat te zijn en om als huiskerk het leven van gezin en familie en het leven van de wereld te heiligen.

Die toespitsing is een uitdaging waarmee de Kerk het huiselijke leven en het kerkelijke leven een kritische spiegel voorhoudt en een beroep doet op de mogelijkheden om beide vormen van godsdienstig leven op elkaar te betrekken. De spanning tussen ideaal en werkelijkheid is een vruchtbare spanning die hier in aanbevelingen wordt omgezet.

Deze paragraaf omvat in de eerste plaats een aantal aanbevelingen voor het kerkelijk beleid. Deze beogen een pastorale praxis die de mogelijkheden van gezinnen bevordert om het leven van de wereld te heiligen en zo bij te dragen aan de heilszending van de Kerk.

Vervolgens gaat het om een aantal aanbevelingen voor het kerkelijk beleid met betrekking tot de vrijwillige inzet door ouders en jongeren voor het kerkelijke leven in meer strikte zin: de voortgang van het parochieleven. Het betreft hier aanbevelingen met het oog op een pastorale begeleiding van vrijwillig(st)ers die erkent en bevestigt dat hun eerste roeping een wereldlijke is en die bevordert dat de kennis van leken over het leven in de wereld en de ervaringen van leken met de behoefte aan heil binnen de wereld bijdraagt aan de zending van de Kerk om het leven in de wereld in een perspectief van heil te plaatsen.

Tot slot gaat het om een paar aanbevelingen over de wenselijkheid van verder onderzoek.

Deze aanbevelingen willen bijdragen aan een kerkelijke praxis die de eigen mogelijkheden van gezinnen ziet, ze bevestigt, en bevordert dat ze drager van godsdienstig leven in de wereld zijn. Het huiselijke leven heeft daartoe behoefte aan inbedding en ondersteuning door het kerkelijke leven en het kerkelijke leven vraagt om inbedding in het huiselijke leven. Deze aanbevelingen zijn gericht op het versterken van de banden tussen het gezinsleven en het kerkelijke leven, zonder echter aan de eigenstandigheid van elk van de beide posities afbreuk te doen. Beide werelden zijn ertoe geroepen op een eigen wijze dienstbaar aan het Evangelie te zijn en in die dienst zijn ze op elkaar betrokken en met elkaar verweven. Aan de gezamenlijke roeping wordt op een onderscheiden wijze vormgegeven. Het gezinsleven en het kerkelijke leven delen hun roeping om aan heil bij te dragen en geven daar op een eigen en niet tot elkaar te herleiden wijze vorm aan.

7.7.1. Het huiselijke leven en opvoeden als vindplaats van godsdienstigheid

Over de invloed van kerkelijkheid op de voortgang van de godsdienstigheid thuis

De vroegere vanzelfsprekende institutionele inbedding van de huiselijke godsdienstigheid en van de godsdienstige opvoeding is grotendeels weggefallen en de betekenis van het gezin voor het gelovig worden van de jeugd is gegroeid. Deze studie wijst uit dat in die situatie ook de betekenis groeit van de godsdienstigheid die ouders van huis uit hebben meegekregen. De godsdienstigheid die door de grootouders is meegegeven, wordt een bron waar ouders uit gaan putten voor de opvoeding die zij aan hun kinderen meegeven. De grootouderlijke godsdienstigheid is echter ontstaan als antwoord op de uitdagingen van het toenmalige leven en opvoeden. Ze is niet ontwikkeld om in te kunnen gaan op de vragen waar een latere generatie opvoeders zich voor geplaatst ziet. Dit neemt niet weg dat de grootouderlijke godsdienstigheid daar positief in door heeft gewerkt, met name in de waardeoriëntatie die van huis uit is meegegeven; een waardeoriëntatie die de mens in een relationeel perspectief van verbondenheid en transformatie plaatst.

Deze studie wijst verder op het belang van kerkelijke inbedding van de huiselijke godsdienstigheid. Ouders bevragen de godsdienstigheid die zij van huis uit hebben meegekregen op de mogelijke betekenis voor het huidige gezinsleven. Ouders zonder kerkelijke binding slagen daar minder in. Voor hen is de grootouderlijke godsdienstigheid vooral de godsdienstigheid van een voorbije tijd die voor het huidige leven weinig relevantie heeft. Ouders die een kerkelijke inbedding voor hun godsdienstigheid vinden, slagen er beter in om de familiale godsdienstigheid te recontextualiseren en om het godsdienstig zijn in het huiselijke leven en opvoeden voort te zetten. Kerkelijke inbedding draagt eraan bij dat de godsdienstigheid die van huis uit is meegekregen, zich kan vernieuwen en een antwoord kan bieden op de vragen van het huiselijke leven en opvoeden van een nieuwe generatie. Kerkelijkheid draagt eraan bij dat het perspectief van verbondenheid en transformatie dat de familiale godsdienstigheid kenmerkt, op een bij de nieuwe tijd passende manier vorm en betekenis kan krijgen: gerecontextualiseerd wordt.

Aanbeveling. Dat de doorwerking van kerkelijke betrokkenheid zo sterk is, vraagt erom dat het kerkelijk leven haar verantwoordelijkheid serieus neemt om het geloofsleven van de gelovigen te ondersteunen. Dat het gezinsleven als een huiskerk wordt beschouwd betekent niet dat familie en gezin als een autonome kerkonderneming kunnen worden benaderd die over voldoende ervaringsdeskundigheid beschikt om de voortgang van het godsdienstige leven zelfstandig vorm en inhoud te geven. Het gezinsleven heeft baat bij inbedding in het geloof en het gemeenschapsleven van de Kerk. Dat geldt voor ouders maar dat geldt ook voor de jeugd. De gelovige vorming van kinderen en jongeren heeft baat bij een kerkelijk leven dat dit niet alleen als een taak van ouders beschouwt en dat onderkent dat ze daar een eigen verantwoordelijkheid in heeft die verder reikt dan de ondersteuning van de ouders in hun opdracht.

Over het huiselijke leven en opvoeden als vindplaats van godsdienstig leven

Deze studie wijst uit dat de betekenis van het gezin voor het gelovig worden van de jeugd is gegroeid. Het huiselijke en familiale leven wordt één van de weinige plaatsen waar kinderen met het godsdienstig zijn te maken krijgen. Ouders ervaren in die opdracht weinig ondersteuning. Ze staan in toenemende mate alleen voor de taak hun kinderen gelovig op te voeden. De kerkelijke praxis onderkent niet altijd het gewicht van de ouderlijke taak. Deze studie wijst verder uit, dat het huiselijke leven in de beleving van echtparen en ouders zelf vindplaats is van gelovig leven. Zij weten zich geroepen het huiselijke leven en opvoeden zó vorm te geven, dat het een intieme gemeenschap van leven en liefde is waar elke persoon tot zijn of haar recht kan komen en waar kinderen tot liefde voor God en de naaste worden opgevoed. Zij streven naar goede onderlinge relaties en naar het van huis uit bijdragen aan externe relaties en verbanden.

Dit onderzoek doet vervolgens vermoeden dat binnen de kerk de neiging bestaat om godsdienstige inzet vooral te herkennen als die vorm krijgt in betrokkenheid bij de voortgang van de parochie of betrokkenheid bij maatschappelijke vragen. Dat kan tot een instrumentele benadering leiden die het gezinsleven als reservoir beschouwt dat vrijwillig(st)ers levert die oproepbaar en inzetbaar zijn voor taken op deze terreinen. Zonder aan de godsdienstige en maatschappelijke betekenis van zulke werkzaamheden afbreuk te willen doen, bepleit ik een andere aandacht voor het huiselijke leven.

Aanbeveling. Ik bepleit dat het kerkelijke leven sterker onderkent dat gezin en familie zélf vindplaats zijn van godsdienstig leven en dat echtparen en ouders daar godsdienstig

leven realiseren. Ik bepleit dat wordt onderkend dat zij in dit streven drager zijn van apostolaat en dat zij zo beantwoorden aan hun belangrijkste roeping: de liefde van God weerspiegelen en uitstralen in de onderlinge relaties en in de relaties en verbanden 'van huis uit'.

Over het huiselijke leven en opvoeden als vindplaats van een zoektocht naar heil

Ook als daar wel naar gestreefd wordt, is het huiselijke leven niet alleen vindplaats van warmte, liefde, begrip en troost. Ook onbegrip, tekortschieten en miskenning kunnen er deel van zijn. De familiale context is niet alleen vindplaats van Gods liefde maar ook vindplaats van het vervreemd zijn van God. Dit onderzoek brengt aan het licht dat echtparen en ouders beseffen dat het huiselijke leven en opvoeden om een blijvende inzet vraagt. Ook als het niet hun eigen huwelijk betreft, weten zij dat liefde kan verbleken en huwelijken kunnen stranden. Ook als het in hun eigen gezin niet speelt, weten ze dat kinderen foute vrienden kunnen krijgen. Ook als het in hun eigen familie niet speelt, weten ze dat thuis van geweld, misbruik en verwaarlozing sprake kan zijn. Dit onderzoek brengt naar voren dat ouders en partners zich er in hun eigen gezin en familie toe geroepen voelen om in tegenvallende omstandigheden, telkens opnieuw aan zorg en betrokkenheid uitdrukking te geven: bij ziekte of handicap van partner of kind, bij kinderen die om extra aandacht vragen, bij teleurstellende keuzes van de partner, bij kinderen die een weg gaan die ouders wezensvreemd is, bij materiële tegenslagen of de dreiging van werkloosheid. Hun godsdienstigheid drukt zich erin uit als zij in de moeilijkheden en teleurstellingen die ze ondervinden, ernaar streven er zo goed mogelijk voor elkaar te zijn, als ze elkaar nieuwe kansen geven, de ander als andere kunnen aanvaarden en tot zijn of haar recht proberen te laten komen.

Aanbeveling. Ik bepleit een besef binnen het kerkelijke leven dat het niet vanzelf spreekt dat het in gezinnen goed gaat. Het gezinsleven beantwoordt niet altijd aan het ideaal. Ik bepleit aandacht binnen de Kerk voor de moeilijkheden waar partners en ouders zich voor geplaatst kunnen zien. Ik bepleit dat het kerkelijke leven ziet dat het gezins- en familieleven ook drager is van godsdienstigheid in het gelovige zoeken naar heil dat nog niet gerealiseerd is, maar waarop gehoopt en waaraan geloofd wordt. Het kerkelijke leven zou deze godsdienstigheid moeten ondersteunen en bevestigen.

Over het geloof dat vooral wordt belichaamd

De taak om kinderen gelovig op te voeden vraagt van huidige ouders dat ze zich in hun geloof verdiepen. Het vraagt, dat ze er met hun kinderen over kunnen praten en dan wel zo, dat deze zich uitgenodigd voelen om zelf verder op zoek te gaan. Het vraagt van ouders dat ze met hun leven geloofsgetuige zijn en in hun spreken geloofsverkondiger. Dit onderzoek wijst erop dat ouders zich daar wel eens door overvraagd voelen, met name als het gaat om het spreken over het eigen geloof. Van hen wordt namelijk gevraagd dat ze hun kinderen de taal van de godsdienst leren, terwijl dat een taal is die ze zelf niet goed hebben leren spreken. Katholieke geloofsbeleving wordt meer door gezamenlijkheid dan door individualiteit gekenmerkt. Het is meer iets van hart en handen dan van hoofd en mond. Eerder van gezamenlijk dingen doen dan van persoonlijk spreken. Het gelovig zijn wordt niet zozeer beleden als wel geleefd en het wordt minder bereflecteerd dan belichaamd. Over God en geloof wordt weinig gesproken. Soms vanuit een

huiver voor het lichtvaardig gebruik van grote woorden, soms vanwege het onbekend zijn met woorden die de traditie aanreikt en soms vanwege een moeite met het persoonlijk verwoorden als zodanig. Deze sprakeloosheid betekent echter niet, dat het gelovig zijn geen rol speelt.

Aanbeveling. Ik bepleit kerkelijke belangstelling voor de godsdienstigheid die in het leven en opvoeden wordt belichaamd, die handen en voeten krijgt. Ik bepleit dat die in pastorale ontmoetingen wordt verwoord. Mensen worden er namelijk bewuster gelovig van als hen gevraagd wordt naar wat hen gelovig beweegt en gaande houdt, naar wat hen heilig is in het leven dat ze samen leiden, in de opvoeding die ze aan hun kinderen geven en in hun betrokkenheid bij de maatschappij en de Kerk. Mensen worden er bewuster gelovig van als met hen naar hun leven wordt gekeken als een leven waarmee God van doen heeft, als een leven dat geloof belichaamt, als plaats waar het gelovig zijn wordt ingeoeft en uitgeoefend. Kerkelijke interesse die helpt bij de verwoording van het geloof dat belichaamd wordt, draagt bij aan de verdieping van de godsdienstigheid van ouders en aan hun vermogen hun kinderen tot bewuste gelovigen op te voeden. Het bevordert het vermogen van het gezins- en familieleven om vindplaats te zijn van gelovig leven en van de gezinsleden om subject te zijn van apostolaat.

Over de verwevenheid van het belichaamde geloof en de zending van de Kerk

Deze studie laat zien dat ouders in meer of in mindere mate zoeken naar een inbedding van hun impliciete en soms intuïtieve geloof; dat heel hun leven en ook hun gezinsleven en de opvoeding van hun kinderen vindplaats is van gelovig leven. Ze zoeken naar verdieping of diepgang in hun leven en bevragen in eerste instantie de rooms-katholieke traditie op woorden, verhalen, gebaren, rituelen, symbolen en sacramenten die het hen mogelijk maken het leven te ervaren als een leven waarin God een spoor trekt: als een leven dat met God van doen heeft. Zij zoeken ook naar woorden en gebaren die hen helpen hun huiselijke leven godsdienstig te verstaan en vorm te geven. Dit onderzoek wijst er verder op, dat die praxis van leven en opvoeden op een generatiegebonden wijze sporen draagt van het gelovige denken van de Kerk over God, mens en wereld. In dat wat heilig is en het leven gaande houdt, speelt de rooms-katholieke traditie een rol en in elke generatie op een eigen wijze. Daarvan zijn mensen zich echter niet altijd bewust. Mensen realiseren zich niet altijd dat ze drager zijn van de katholieke gelovige traditie. Dat neemt niet weg dat zij in hun doen en laten te kennen geven, dat ze zich geroepen weten het leven thuis en het leven in de wereld te heiligen: gelovig te duiden en vorm te geven. Ze belichamen het geloof van de Kerk dat lekgelovigen op een eigen wijze deel hebben aan de heilszending van de Kerk.

Aanbeveling. Ik bepleit dat het kerkelijke leven mensen erbij helpt hun geloof te verwoorden. Ik bepleit dat het kerkelijke leven ook onderkent, dat en hoe het belichaamde geloof verweven is met de christelijke, met name de rooms-katholieke kerk; met het katholieke gelovige denken over God, de wereld en de heilszending van de Kerk. Het is wenselijk dat in het contact met gezinnen wordt geëxpliciteerd, dat en hoe het gezinsleven in die heilszending deelt: in de zorg om de onderlinge betrekkingen en in de aandacht voor het bijdragen aan het leven van wereld en Kerk. Dit positieve aansluiten op wat thuis en van huis uit al gebeurt, helpt gezinnen bij het verstaan van hun eigen praxis en roeping. Het bevordert de mogelijkheden van gezinnen om drager te zijn van godsdienstig leven.

Over kritiek op de Kerk die aan het geloof van de Kerk uitdrukking kan geven

In deze studie blijkt dat kerkelijke en onkerkelijke katholieken veel kritiek op de Kerk naar voren brengen en dat het negatieve eerder ter sprake komt en meer woorden krijgt dan het positieve. Aan die kritiek kunnen persoonlijke negatieve ervaringen ten grondslag liggen, alsook verhalen over negatieve ervaringen van anderen. Dat kritiek wordt geuit, kan betekenen dat dit het enige is dat leeft. Het negatieve kan van onverschilligheid of distantie tot de Kerk blijken geven. Dit onderzoek wijst echter uit dat kerkkritiek ook op een blijvende betrokkenheid bij de Kerk kan wijzen; ook bij onkerkelijke katholieken. Het is opvallend dat mensen bozer kunnen zijn op misbruik van positie en macht door kerkelijke ambtsdragers en religieuzen, dan men is op misbruik door representanten van seculiere instellingen en organisaties. Dat kan wijzen op het besef, dat in de eerste gevallen heel de Kerk in het geding is. Boosheid om zulk misbruik is boosheid op de heilszending van de Kerk die in diskrediet is gebracht. Als zodanig is het een oproep aan de Kerk om aan haar sacramentele roeping te beantwoorden.

Aanbeveling. Ik bepleit een luisteren naar kritiek op kerkelijke praktijken, dat deze kritiek serieus neemt en dat die kritiek verstaat als kerkbetrokken uiting van noden, verlangens en meningen die leken gelovigen aan de leiders van de Kerk voorleggen: iets waartoe de Kerk haar gelovigen oproept en verplicht en waarmee de eigen verantwoordelijkheid van leken voor het welzijn en de roeping van de Kerk in het geding is.

Het gesprek over kerkkritiek is vruchtbaarder als wordt onderzocht of bij de teleurstelling en de kritiek die naar voren komen, vooral onverschilligheid en distantie tot de Kerk in het geding zijn, of dat er een gelovig verlangen en een betrokkenheid bij de Kerk aan ten grondslag ligt. De manier waarop wordt gesproken: de betrokkenheid waarmee wordt gezwegen of gesproken, kan goede eerste aanknopingspunten bieden om te achterhalen of kritiek op de Kerk vorm geeft aan het geloof van de Kerk.

Over de weerstand tegen een kerkelijke duiding van het leven

Het geloof dat thuis wordt belichaamd is in belangrijke opzichten verweven met het rooms-katholieke denken over de aanwezigheid van God in het leven van gezin, wereld en Kerk. Die verwevenheid neemt niet weg, zo wijst dit onderzoek uit, dat kerkelijke en onkerkelijke katholieken distantie houden van kerkelijk spreken. Dat de Kerk zich normatief uitlaat over het leven in de wereld en over het leven van gezin en familie, wordt vooral door katholieken van de grootouderlijke en de ouderlijke generatie met argwaan bezien. Die achterdocht is er bij jongeren minder. Dit verschil lijkt vooral te maken te hebben met het besef van jongeren dat de Kerk haar inzichten niet verplichtend op wil en kan leggen. Deze studie wijst erop dat katholieken van elke generatie in meer of mindere mate open staan voor het kerkelijke spreken over de wereld en over het huiselijke leven, als dit spreken dialogisch is en het leven zó interpreteert, dat het wordt ontsloten en in een perspectief van heil komt te staan. Kerkelijk spreken dat het leven in het gezin en in de wereld ondersteunt is welkom.

Aanbeveling. Ik bepleit dat het kerkelijke spreken over de wereld, ook over de wereld van familie en gezin, een spreken is dat de kerkelijke duiding niet neerzet, maar deze uiteenzet. Het kerkelijke spreken staat voor de opgave om te verhelderen dat het in zijn duiding van het leven, het heil van dit leven beoogt. De heilszending van de Kerk is er

een van evangelische duiding en van het in dialoog brengen van die duiding. In een situatie waarin mensen niet tot gehoorzamen en beamen te verplichten zijn, is die dialoog de grootste opgave waar het kerkelijke spreken voor geplaatst wordt. In die opgave komt de situatie van de Kerk overigens overeen met die van godsdienstig opvoedende ouders, die hun kinderen niet tot zwiigende beaming willen opvoeden, maar tot mondigheid en verantwoordelijkheid. Ouders kunnen hun wijze van gelovig leven en gelovig duiden aan hun kinderen aanbieden maar niet opleggen. Ze kunnen hun kinderen tot gesprek erover en tot naleving uitnodigen, maar hen er niet toe verplichten. De Kerk staat net als ouders voor de opgave om te verhelderen dat de duiding die zij aan het leven geven, een duiding is die het leven verrijkt en verdiept.

Over vrijmoedigheid om het weerbarstige van het Evangelie te benoemen

Kerkelijke en onkerkelijke katholieken kunnen niet tot luisteren, tot beaming en tot naleving van het kerkelijke spreken en optreden worden verplicht. In de plurale religieuze situatie is de rol die aan de Kerk wordt toegekend bescheiden. Dat neemt niet weg, dat het leven situaties kent die om godsdienstige duiding vragen: ervaringen van heelheid en geluk maar ook situaties van verdeeldheid, onrecht en lijden. Dit onderzoek doet vermoeden dat katholieken van de Kerk verwachten dat die zich bescheiden opstelt en dat ze haar spreken en handelen afstemt op dat wat mensen herkennen als goed en dienstbaar aan het menselijke samenleven. Men is huiverig voor kerkelijke standpunten die niet breed gedragen worden en die kritisch zijn ten opzichte van het maatschappelijke en persoonlijke leven. Soms speelt daar de zorg om de interne herkenbaarheid een rol in: zorg om verdere afkalving van het draagvlak onder katholieken en zorg om verdeeldheid tussen katholieken. Soms speelt daar bezorgdheid in mee om de eigenstandigheid van het seculiere domein. De Kerk wordt bijvoorbeeld van heerszucht verdacht, van gebrek aan inzicht in de materie of van bemoeizucht met zaken die niet de hare zouden zijn. Beide soorten van zorg leiden tot het besef, dat de Kerk aan het maatschappelijke leven dienstbaar moet zijn, door zich er niet van te onderscheiden.

Aanbeveling. De mondigheid van mensen en de bescheiden rol van de Kerk vraagt van de Kerk dat ze met meer vrijmoedigheid spreekt over het Evangelie dat haar is toevertrouwd, ook als dit betekent dat dit niet wordt herkend als een spreken dat het leven ondersteunt en ook als dit niet door iedereen als ondersteunend wordt herkend. Met name de aandacht van de Kerk voor het leven van zwakke en bedreigde individuen en groepen, het beroep op onderlinge solidariteit en de oproep tot transformatie van de wereld, zijn thema's die op gespannen voet staan met het besef dat het individu voor verlossing en heil op het eigen kunnen is aangewezen en op het inzicht dat religie in het persoonlijke domein thuishoort en niet met het heil van de wereld van doen dient te hebben. Het kerkelijk spreken moet niet op aanpassing van het Evangelie maar op actualisatie ervan gericht zijn. Dat vraagt om aandacht voor het heilzame karakter van het bevreedende, het onderbrekende, het corrigerende en het onderscheidende van het Evangelie.

Over het zoeken naar een gelovige duiding van breukervaringen

Het leven in familie en gezin kent ervaringen van geluk, vreugde, verbondenheid en liefde. Het leven in de maatschappij kent zulke ervaringen ook. Deze studie brengt naar

voren dat zulke positieve ervaringen eerder met het geloof in God verbonden worden, dan de negatieve ervaringen die het leven van gezin en familie ook kent: ervaringen van onbegrip, liefdeloosheid, tekort en eenzaamheid. Ook in het maatschappelijke leven spelen zulke ervaringen van breuk en schuld een rol en ook hier wordt de verbinding met het geloof moeilijker gelegd. Deze studie laat zien dat de cultuur er volgens katholieken door wordt getekend, dat mensen meer op zichzelf worden aangewezen. Er wordt een groter beroep gedaan op ieders vermogen zichzelf te redden en de aandacht, het respect en de tolerantie nemen af voor degenen die daar niet in slagen en daar niet toe in staat zijn. Onderlinge zorg, solidariteit en behoedzaam omzien naar elkaar krijgen maatschappelijk minder waardering in een cultuur die teveel op het materiële en te weinig op verdieping is gericht en waar wordt gedacht in termen van snel plezier en maakbaar geluk. Deze duiding van de tekenen des tijds gaat gepaard met een geloof dat sterk ethisch is, dat het goede samenleven bevordert en dat tracht 'de handen en de voeten van God' te zijn: heel te maken wat verdeeld of kapot is, nabij te zijn bij eenzaamheid en verdriet, en te roepen en te bidden om Gods aanwezigheid als diens afwezigheid wordt ervaren. Deze studie doet vermoeden dat ervaringen van verbondenheid, vervulling en heelheid gemakkelijker gelovig worden geduid dan ervaringen van mislukking en breuk. Het vermogen om ervaringen van menselijke schuld, onvermogen en tekortschieten godsdienstig te duiden lijkt af te nemen. Om God wordt gevraagd en gebeden en God wordt zo goed als men het kan opbrengen belichaamd. Echter, of God er iets mee van doen heeft als men daar niet in slaagt, of als men ophoudt het goede te willen, en hoé God daarmee van doen zou kunnen hebben, wordt een grotere vraag. Dat hangt nauw samen met de verschuiving binnen het Godsbesef tussen de grootouderlijke en de ouderlijke generatie. Het geloof dat Gods Rijk van een transcendente en komende orde is, maakt plaats voor het inzicht dat Gods Rijk 'in wording' is en van een immanente orde. In de geloofsbeleving van ouders hangt de wording van Gods Rijk meer af van het menselijke vermogen om het goede te doen. Het zwaartepunt komt meer te liggen bij de menselijke vermogens en kwaliteiten. Het is een geloofsbeleving die enerzijds de afnemende aandacht binnen de cultuur voor menselijke verbondenheid en solidariteit corrigeert en kritiseert. Deze geloofsbeleving vertoont anderzijds ook trekken van deze cultuur, met name in de geringe aandacht voor datgene waartoe de mens niet in staat is en in de moeite om de menselijke beperktheid, afhankelijkheid en schuld te erkennen en daarmee een omgang te vinden. Deze geloofsbeleving zoekt naar een manier om ervaringen van onmacht, breuk en schuld gelovig te duiden en vindt ze niet.

Aanbeveling. Leken blijken op een eigen wijze te delen in de zending van de Kerk om de wereld te heiligen. Dat vraagt binnen de Kerk om aandacht voor de gelovige duiding die leken geven aan het leven in het gezin en in de wereld en om aandacht voor de ervaringen van afhankelijkheid, tekort en schuld binnen het maatschappelijke leven en het huiselijke leven. Ik bepleit een kerkelijk spreken dat deze ervaringen niet over het hoofd ziet maar serieus neemt. Ik pleit ervoor dat het kerkelijke kritische en corrigerende spreken daarop aansluit. Een kerkelijk kritisch spreken dat breder gedragen wordt en ook de gelovige duiding door leken gelovigen omvat, neemt de eigen wijze waarop leken deelhebben aan de zending van de Kerk serieus en draagt er aan bij dat zulk spreken eerder herkend kan worden als een spreken dat op het heil van mensen gericht is. Ik pleit ervoor dat de Kerk zich bezint op kritische en uitdagende inzichten en praktijken in de godsdienstige traditie en op een actualisatie daarvan. Het ontsluiten van de gelovige traditie

kan mensen helpen hun geloof te ontwikkelen en situaties van onrecht en lijden in een heilzaam perspectief te plaatsen.

Over kerkelijke bemoeienis met seksualiteit

Deze studie laat zien dat de vroegere kerkelijke bemoeienis met het huwelijks- en gezinsleven niet altijd is ervaren als een bemoeienis die heilzaam was. Een voorbeeld is de generatie van de grootouders die zich heeft gedistantieerd van een juridische en instrumentele godsdienstige benadering van huwelijk en seksualiteit. In die generatie heeft zich een godsdienstige beleving daarvan ontwikkeld die het relationele en de gelijkwaardigheid van man en vrouw centraal stelt. Deze verschuiving in deze generatie heeft deel uitgemaakt van een beweging van heel de rooms-katholieke kerk. Deze generatie, die daar mede vorm aan heeft gegeven, heeft een meer relationele duiding deels ook bevochten: soms in het contact met de pastoor en de biechtvader en soms met de huwelijkspartner. Deze studie wijst in de eerste plaats uit, dat niet alleen het verdriet of de pijn met de katholieke gelovige traditie verweven zijn. Ook de kracht om op te komen voor een gelovige duiding van huwelijk en seksualiteit die mensen in hun persoonlijke waardigheid erkent en herstelt, is verweven met de katholieke gelovige traditie. Het laat zien, dat het individuele geloof zich ontwikkelt in de confrontatie met de godsdienstige traditie, die daardoor verder wordt gevormd.

Deze studie doet daarnaast vermoeden dat het kerkelijke leven ertoe neigt om de vroegere bemoeienis van de Kerk met het huwelijksleven te verzwijgen en als 'voorbij' af te doen. Het is echter niet voorbij. Dit verleden werkt door in de moeite van gelovigen om deze ervaringen een plaats te geven en in de argwaan waarmee kerkelijk spreken over huwelijk en seksualiteit wordt beluisterd. Het besef van vroegere pijn werkt ook door in de moeite binnen het kerkelijke leven om de kerkelijke visie op huwelijk en seksualiteit ter sprake te brengen. De stilte die de vroegere kerkelijke bemoeienis met huwelijk en seksualiteit omgeeft is het belangrijkste signaal van de doorwerkende betekenis. Deze stilte neemt echter niet weg, dat seksualiteit en intieme relaties nog steeds vindplaats kunnen zijn van ongelijkheid en geweld en dat ook een meer actuele instrumentele benadering van seksualiteit (porno, seksindustrie, vrouwenhandel) aan de menselijke waardigheid afbreuk doet.

Aanbeveling. Ik bepleit kerkelijke belangstelling voor de manier waarop katholieken de rol hebben ervaren die geloof en Kerk hebben gespeeld in hun huwelijk en seksualiteitsbeleving. Ik bepleit binnen de Kerk aandacht voor het feit, dat mensen aan de Kerk geleden kunnen hebben en dat dit ertoe leidt dat kerkelijke bemoeienis hieromtrent wordt bevraagd op haar bijdrage aan heil in het huiselijke leven. Ik pleit ervoor dat daarnaast gezien wordt dat de godsdienst niet alleen in de pijn van mensen is gelegen, maar ook met hun kracht en inspiratie verweven is en met hun streven naar gelijkwaardigheid in het huwelijksleven en een niet-instrumentele seksualiteit. Ik bepleit verder dat de Kerk zegt wat ze te zeggen heeft over het relationele van seksualiteit en het gelijkwaardige van relaties, dat ze daarmee het mensonterende van sommige huiselijke en maatschappelijke praktijken aanklaagt en zo bijdraagt aan heil.

Over de rol van vrouwen in het huiselijke godsdienstige leven en opvoeden

Deze studie doet vermoeden dat het aandeel van vrouwen in het huiselijke gelovige leven en opvoeden is gegroeid. Het zijn vooral moeders die het huiselijke leven gelovig vorm geven en die het grootste aandeel op zich nemen in de religieuze opvoeding van de kinderen. Vaders zijn voor hun kinderen minder waarneembaar godsdienstig en ook minder actief in de godsdienstige opvoeding. Dat vooral vrouwen actief zijn in de godsdienstige opvoeding kan op een taakverdeling tussen de ouders wijzen, waarbij de vader minder actief is in de godsdienstige opvoeding, maar wel achter de opvoeding staat die de moeder geeft. Als alleen de moeder godsdienstig opvoedt, kan dat er echter ook op wijzen dat de vader de godsdienstige opvoeding die zij geeft, niet ondersteunt. In het huiselijke leven individualiseert ook de religiositeit; de gezinsleden verschillen van elkaar in religieuze en godsdienstige interesse of affiniteit en partners streven niet per definitie naar een gezamenlijke praktijk van godsdienstig leven en opvoeden. Het respect voor ieders individualiteit gaat zwaarder wegen.

Aanbeveling. Het kerkelijke leven kan er niet van uitgaan dat van gezamenlijkheid sprake is tussen de ouders in het huiselijke godsdienstige leven en opvoeden. Er kan niet van uit worden gegaan dat datgene wat moeders doen in godsdienstig opzicht, door vaders wordt ondersteund of gedeeld. Die is wellicht niet, of op een andere manier bij kerk en geloof betrokken, of hangt een ander geloof aan. Deze situatie vraagt van het kerkelijke leven dat de huiselijke situatie goed wordt ingeschat; dat de godsdienstige partner niet wordt overvraagd en dat de niet-godsdienstige, niet-kerkelijke of anders-godsdienstige gezinsleden in hun eigen keuze worden gerespecteerd.

Over isolement en verbinding met het geloof van de eeuwen

Dit onderzoek wijst uit, dat godsdienstigheid zich in een isolement bevindt: tussen gezinnen, binnen gezinnen en tussen gezinnen en het kerkelijk leven. Dit onderzoek wijst ook uit, dat zulk isolement de voortgang en de ontwikkeling van het geloof belemmert en dat het persoonlijke geloof tot bloei komt als het met elementen of inzichten van de godsdienstige traditie wordt verbonden. De inbedding van hun eigen geloof dat door ouders wordt gezocht, wordt met name door kerkelijke vrijwillig(st)ers gevonden; met name in de trainingen en bijscholingen die hen worden aangeboden. Wat hen voeding geeft is het geloof van de godsdienstige traditie, dat de grenzen van de parochie overschrijdt. Wat hen inspireert is het geloof van de eeuwen als ruimte die men mag verkennen en waar men in een soort van pelgrimage het eigen gelovig zijn aan kan toetsen en ontwikkelen. Nu kan het natuurlijk zo zijn dat het kerkelijk vrijwilliger-zijn al blijk is van een belangstelling voor de godsdienst, die groter is dan de belangstelling daarvoor bij katholieken die geen vrijwilliger zijn. In die gevallen stillen kadertrainingen en godsdienstige literatuur een honger die al bestond. Het is mogelijk dat andere katholieken, die geen kerkelijk vrijwilliger zijn, niet zo'n honger kennen. Toch laat dit onderzoek zien dat ook mensen die zich niet vrijwillig voor de kerk inzetten, maar bijvoorbeeld wel voor de maatschappij, naar gelovige verdieping van hun leven zoeken. Ook gezinsomstandigheden kunnen daartoe leiden. Dat de belangstelling voor verdieping breder leeft en dat het leven een nood aan perspectief kent, wijzen ook de programma's op radio en tv uit, die transcendentie opnieuw belichten en aandacht schenken aan eerdere, andere en nog komende levens; al dan niet van 'gene zijde'. Veel van die programma's laten de moeite zien van mensen om te leven met breuken in het familie- en gezinsleven. Het gaat dan bijvoorbeeld om vragen van schuld en vergeving binnen de familie die onuitgesproken

of onopgelost zijn gebleven en die na de dood van het betrokken familielid gaan opspelen. Of het gaat om het verlangen dat liefde en betrokkenheid binnen familiale banden door de dood niet verloren zullen gaan. Het kerkelijke leven dat vooral voor de immanentie aandacht heeft en het verlangen naar transcendentie niet ziet, mist een belangrijk aanknopingspunt binnen de cultuur.

Aanbeveling. Ik bepleit dat het kerkelijke leven de bestaande belangstelling ziet, aanwakkert en verbindt met de gelovige traditie en ze op het geloof van de eeuwen wijst en deze traditie breder toegankelijk maakt als een ruimte om in te pelgrimeren. De aandacht voor transcendentie vraagt om bezinning op het eigene van het godsdienstige hieromtrent. De nood aan vergeving vraagt om bezinning op de betekenis van het sacrament van boete en verzoening in deze tijd.

Bij het meer toegankelijk maken kan beter niet alleen worden gedacht aan gespreksbijeenkomsten en cursorische trajecten in groepsverband, maar ook aan trajecten die aanknopingspunten bieden voor het individuele lezen en verdiepen. Omdat in zulk zoeken ook persoonlijke nood in het geding kan zijn, is aandacht wenselijk voor de bereikbaarheid van pastores, ook zonder tussenkomst van een vrijwillig(st)er.

Over isolement en verbinding met hedendaags geloof van anderen

Het geïsoleerde van de godsdienstigheid van gezinnen en binnen gezinnen gaat gepaard met het besef van katholieken, dat ze voor het eigen gelovig-zijn op de grotere gemeenschap aangewezen zijn. Het gaat ook samen met een breed scala aan godsdienstige activiteiten op parochieel, bovenparochieel, bisdommelijk en landelijk vlak en een ruim aanbod via radio, tv en boekhandels.

Aanbeveling. Ik bepleit pastorale en catechetische praktijken die het gelovigen mogelijk maken om van het geloof van anderen kennis te nemen.

Daarbij is in de eerste plaats te denken aan het geloof van de verschillende generaties. Dit onderzoek wijst uit dat binnen families weinig over het godsdienstig zijn wordt gesproken en dat men wel ideeën heeft over de rol van het geloof in het leven van de eigen (groot)ouders en (klein)kinderen. In de parochie kan men eraan bijdragen dat binnen families het gesprek hierover op gang komt. Bij zulk soort initiatieven kan vruchtbaar gebruik worden gemaakt van ervaringen die in leeftijdsgebonden vormen van pastoraat als bijvoorbeeld het jongerenpastoraat of het seniorenpastoraat zijn opgedaan.

Daarbij is ook te denken aan het verder ontwikkelen van initiatieven waarbij ouders kennis kunnen nemen van manieren van gelovig leven in anderen gezinnen: door ontmoetingen te organiseren op het niveau van de parochie, of door parochieoverschrijdende contacten te organiseren die wellicht meer aan de behoefte aan privacy tegemoetkomen. Daarnaast is te pleiten voor de verdere ontwikkeling van projecten die individuele ouders helpen om op hun eigen manier, in hun eigen tempo en vanuit hun eigen leven in te gaan op vragen van gelovig leven en opvoeden. Te denken valt bijvoorbeeld aan materiaal als de geloofskoffertjes die ontwikkeld zijn, aan websites voor het geloven thuis en voor jonge katholieken, aan uitgeverijen met toegespitste literatuur en aan centra voor geloofsbezinning en spiritualiteit.

Naast de verdere ontwikkeling van zulke projecten is het belangrijk dat ouders en jongeren goed geïnformeerd worden over de mogelijkheden die er zijn. Parochiële organen zouden naast het parochiële, ook op het bovenparochiële aanbod moeten wijzen en naast gesprekken en cursussen in groepsverband, ook op individuele en virtuele wegen moeten

wijzen voor gelovige verdieping van leven en opvoeden. Dat wat er is, vraagt om bredere bekendheid.

Over hermeneuse en dialoog in bredere pastorale ontmoetingen

Een benadering die het gewone leven gelovig tracht te verstaan en het geleefde en belichaamde geloof verbindt met de katholieke gelovige traditie, ligt het meest voor de hand in persoonlijke pastorale contacten, zoals die bijvoorbeeld bestaan naar aanleiding van de geboorte van een kind en de bediening van de doop, een voorgenomen kerkelijk huwelijk, bij ernstige ziekte en bij overlijden. Zo'n benadering die geloof en leven 'bij elkaar' denkt, is ook wenselijk in andere verbanden en situaties: de overweging in de liturgie, de inleiding bij een ouderavond over de eerste communie, of het groepsgesprek met elkaar pestende vormelingen. Deze studie doet vermoeden dat kerkelijk spreken de neiging heeft het leven te rooskleurig voor te stellen en niet op de echte vragen in te gaan die het huiselijke leven en opvoeden met zich meebrengen. Het kerkelijke spreken neigt er verder toe verhalen en ervaringen naar voren te brengen die vooral aansluiten op het leven van oudere generaties; daar kunnen jongeren en gezinnen zich niet altijd in herkennen.

Aanbeveling. Ik bepleit dat niet alleen in persoonlijke contacten maar ook in boven-individuele pastorale ontmoetingen de aspecten van hermeneuse en dialoog aan bod komen; dat de duiding die in het gezinsleven wordt gegeven aan het leven in gezin, wereld en Kerk, in gesprek wordt gebracht met de duiding van heel de Kerk aan dit leven. Het geloof van de Kerk voedt en verdiept dan niet alleen het geloof zoals dat in gezinnen wordt beleefd, maar wordt door dat geloof zelf ook verrijkt en genuanceerd.

7.7.2. De vrijwillige inzet voor het kerkelijke werk

Over het kerkelijke werk als eerste kennismaking met het geloof van de Kerk: jongeren

Katholieken die zich voor het kerkelijke werk inzetten kunnen daar veel vreugde aan ontnemen. Het werken voor de Kerk op het liturgische, catechetische, diaconale of bestuurlijke vlak en in praktische taken, of in meer inhoudelijke werkzaamheden, is een inzet die aan het gelovig-zijn uitdrukking kan geven. Het is een manier van gelovig-zijn die beantwoordt aan de geloofsbeleving die actief is en die op gezamenlijkheid en gemeenschapsvorming is gericht. Men weet dat het plaatselijke parochieleven niet kan voortbestaan zonder vrijwillige inzet en men kwijt er zich van met veel gevoel van verantwoordelijkheid voor de voortgang van Kerk en geloof.

Het vrijwillig werken voor de Kerk kan één van de eerste stappen zijn in het vertrouwd raken met het geloof van de Kerk. Jongeren raken via liturgische of catechetische werkzaamheden geleidelijk aan meer vertrouwd met het geloofsinhoudelijke: de weg gaat van buiten naar binnen. Het praktische nodigt uit tot het vertrouwd raken met het inhoudelijke. Ook bij jongeren gaat het om een geloof dat om inbedding door dat van de gemeenschap vraagt; het verlangen van een groep deel uit te maken en leeftijdsgenoten te ontmoeten en om van daaruit en gezamenlijk het geloofsinhoudelijke te ontdekken. Het gezamenlijk werken voor de kerk kan een belangrijke vindplaats zijn van beginnend geloof.

Aanbeveling. Ik pleit voor een pastorale begeleiding van vrijwillig(st)ers die ook bij jongeren ziet, dat zij niet 'van huis uit' al wel voldoende over kerk en geloof weten. Hun

inzet is een belangrijke stap in de nadere kennismaking met het geloof van de Kerk. Het is een taak van de parochie om dat te begeleiden. Ik bepleit verdere aandacht bij pastores voor de behoefte van jongeren aan nadere kennismaking met het geloof en voor hun behoefte om dat samen met leeftijdsgenoten te doen en stel voor dat meer activiteiten worden ontwikkeld, ook bovenparochieel, waarmee jongeren zich voor maatschappij en Kerk kunnen inzetten.

In situaties van parochiële samenwerking, sluiting van kerkgebouwen en vermindering van liturgische vieringen bepleit ik bij de pastores het besef dat bij het afstoten van vrijwillige taken waar jongeren als misdienaar, acoliet, koorlid of anderszins bij betrokken zijn, niet alleen de vermindering van werkzaamheden in het geding is. Het betekent ook dat mogelijkheden worden afgesneden voor jongeren om te leren geloven. Dat met vrijwilligers zorgvuldig wordt omgegaan als hun inzet niet meer of minder nodig is, is uiteraard in alle gevallen belangrijk. Bij jongeren vraagt dit om extra aandacht omdat hun lijnen met de kerkgemeenschap dunner zijn.

Over het kerkelijke werk als laatste strohalm

Zoals het werken voor de Kerk bij jongeren een eerste stap kan zijn die nog weinig inhoudelijk 'gevuld' is, zo kan het kerkelijke werk bij volwassenen een laatste strohalm zijn die niet meer inhoudelijk gevuld is. Deze studie doet vermoeden dat mensen langer voor de parochie actief zijn dan dat ze raad weten met hun geloof. Er zijn vrijwilligers bij wie de arbeidsvreugde behoorlijk is getemperd en waar het kerkelijke werk het persoonlijke leven extra belast en tot uitputting en uitholling in gelovig opzicht leidt. Daarvan kan bijvoorbeeld sprake zijn bij vrijwillig(st)ers die alleen hun eigen taak en werkgroep zien en die weinig oog hebben voor de inzet of de belangen van anderen binnen de parochie. Daarvan kan ook sprake zijn bij vrijwillig(st)ers die huiverig zijn voor het godsdienstige van het parochieleven en bij vrijwillig(st)ers die functioneel kerken: die alleen in kerkdiensten komen als ze er bijvoorbeeld als kosten, koorlid, werkgroepslid of lector verwacht worden. In zulke situaties kan het persoonlijke geloof als het ware samenvallen met de taak die mensen uitoefenen, terwijl die taak het gelovig zijn niet verdiept of versterkt. Het werk is een laatste strohalm waaraan men zich vasthoudt en waardoor men met het kerkelijke leven verbonden is. Die band is zo sterk of zo broos als de gemeenschapsbeleving zal blijken te zijn bij een conflict binnen de gemeenschap.

Aanbeveling. Ik bepleit een pastorale begeleiding van vrijwillig(st)ers die er zorg voor draagt dat de vrijwillig(st)ers met hun inzet niet alleen de voortgang van kerkelijke taken dienen, maar dat deze inzet ook hun eigen geloof versterkt en dit inbedt in het geloof en het leven van de Kerk. Ik bepleit dat bij vrijwilliger(st)ers aandacht wordt gevraagd voor de inzet van anderen en voor de context van de gelovige gemeenschap. Niet alleen bij jongeren maar ook bij volwassenen moet ernaar gestreefd worden dat de vrijwillige inzet bijdraagt aan de persoonlijke geloofsverdieping en inwijding in het leven en het geloof van de Kerk. Het moet niet in de eerste plaats om de 'klus' gaan die geklaard wordt, maar om het geloof dat voortgang vindt en vorm krijgt in de 'klus' die geklaard wordt.

Ik bepleit een pastorale begeleiding van vrijwillig(st)ers die de vrijwillige inzet relateert aan het gelovige leven van de hele parochie en aan het gelovige leven thuis, en die het vrijwillige werk daarmee relateert. Dat ouders meewerken aan de kerkversiering en het misboekje van de viering van de eerste communie van hun kinderen is minder belangrijk, dan dat ze thuis raad weten met de godsdienstige opvoeding. Dat ouders met hun

kinderen eenmalig een mooie vormselviering meemaken is minder belangrijker, dan dat ze geregeld met hun kinderen naar een kerkdienst willen komen.

Dat ouders in liturgische werkgroepen aan kerkdiensten meewerken die voor kinderen herkenbaar moeten zijn, moet tot kerkdiensten leiden die serieus nemen dat het leven van kinderen ook verdriet, verlies en onrecht kent. De pastorale begeleiding zou waar dat nodig is, de verkleuterling van kinderen en van de liturgie tegen moeten gaan en de vrijwillig(st)ers moeten helpen bij de ontwikkeling van een volwassen geloof. Het streven binnen parochies om de werkgroepen die er zijn te laten voortbestaan, zou door de pastorale begeleiding moeten worden gerelativeerd. Het gaat er niet zozeer om dat er werkgroepen zijn en dat die bemenst zijn, het gaat erom dat ze bijdragen aan geloofsverdieping.

Over de tijdelijkheid van de vrijwillige kerkelijke inzet

Als op parochianen een beroep wordt gedaan, wordt vaak geen eindtermijn gesteld. Dat hoeft geen probleem te zijn als mensen hun inzet voor de Kerk kunnen en willen inpassen in hun wekelijkse of maandelijkse levensritme. Soms vormt dat wel een probleem, zo laat deze studie zien, en blijven mensen die op een bepaald moment van hun leven 'ja' hebben gezegd op een vrijwillige taak, maanden of jaren langer dan zij zelf willen, op hun post zitten. De reden daarvoor is dat er geen vervanging gevonden kan worden. Dat probleem doet zich voor naarmate de taken die vrijwilligers uitvoeren meer specialistische kennis en achtergrond vereisen op geloofsinhoudelijk vlak, maar ook op het vlak van de parochiële coördinatie en het bestuurlijke en financiële terrein. De inzet voor de Kerk krijgt dan een dermate verplichtend karakter dat amper meer van vrijwillige inzet kan worden gesproken. Men blijft op de post uit plichtsbesef tegenover de parochie, terwijl dit ten koste gaat van de verantwoordelijkheden voor het leven thuis, het werkzame bestaan en het sociale leven.

Aanbeveling. Ik bepleit dat de pastorale begeleiding van vrijwillig(st)ers serieus neemt dat hun inzet een tijdelijk karakter heeft en dat die gecombineerd wordt met en inpasbaar moet zijn in opvoedende werkzaamheden, betaald werk, maatschappelijke inzet, etcetera. Het verdient aanbeveling om volwassenen voor kerkelijke taken te vragen die aansluiten bij een fase of periode in het eigen leven van die volwassenen. Zo komen de bij zo'n fase behorende levenservaringen en geloofsvragen meteen 'mee' en kan het kerkelijke werk voor henzelf een manier worden om tot gelovige verdieping te komen. Het is daarnaast raadzaam om na te gaan of een vanuit het verleden gegroeide praktijk van werkgroepen nog past: qua taakstelling, in het aantal keren dat men bij elkaar komt, in vergaderstijl en efficiëntie. Ik bepleit dat pastorale begeleiding van vrijwillig kader er oog voor heeft of het beroep dat op de vrije tijd van parochianen wordt gedaan, in een goede verhouding staat tot de taken waar men zich in een werkgroep voor geplaatst ziet en dat zowel ondervraging alsook overvraging worden vermeden.

De pastorale begeleiding zou vrijwillig(st)ers moeten beschermen tegen een overvraging die tot onvrijwillig werk verplicht en die het leven schaadt. De pastorale begeleiding moet zich realiseren dat het de eerste taak van leken is om het leven thuis en in de wereld gelovig te leven en dat de kerkelijke leiding de eerstverantwoordelijke is voor het in goede banen leiden van het parochiële leven. Dat leken in die taak kunnen delen mag er niet toe leiden dat zij er zó mee worden belast, dat de taken waar zij de eerste verantwoordelijkheid voor dragen, in het gedrang komen.

Over de evaluatie van de vrijwillige inzet

In de loop van de tijd zijn er heel wat ouders en jongeren bij het kerkelijke werk betrokken; voor kortere of voor langere tijd. Als zij vertrekken, gaan ook de ervaringen die zij in en met het parochieleven hebben opgedaan, voor de parochie verloren. Dat is een verlies dat het kerkelijke leven, dat meer en meer gaat leunen op de inzet van vrijwilligers, zich eigenlijk niet kan permitteren. De jongere die vertrekt en die de helft van zijn of haar leven misdienaar of acoliet is geweest, de bestuurder die zich jarenlang heeft ingezet en weggaat, of de vrijwilligster die met tientallen ouders de doopgesprekken heeft gevoerd en dan vertrekt, hebben een schat van ervaringen die van groot belang zijn voor de parochie: voor de inzet en begeleiding van de andere vrijwillig(st)ers en voor de organisatie van het kerkelijke leven.

Aanbeveling. Ik pleit ervoor dat de pastorale begeleiding meer wegen van evaluatie ontwikkelt en gebruik gaat maken van de ervaring die mensen met de kerk als vrijwillig(st)er hebben opgedaan. Daarbij kan bij kortdurende of eenmalige inzet worden gedacht aan pilotgesprekken, bijvoorbeeld met een aantal van de ouders die zich hebben ingezet voor de vieringen van de eerste communie of het vormsel. In zulke gesprekken kan worden nagegaan of en hoe die inzet het eigen geloof en de betrokkenheid bij de gemeenschap heeft verdiept. Hoe de parochie haar benadering van ouders naar een volgende 'lichting' ouders toe kan verbeteren, kan daarbij punt van aandacht zijn.

Bij vrijwillig(st)ers die langere tijd voor de parochie hebben gewerkt valt aan een evaluatie via exitgesprekken te denken. Ook hier zou het moeten gaan om de vraag of zij menen dat hun vrijwillige inzet voor de kerk bij heeft gedragen aan het doel van de persoonlijke geloofsverdieping en de inwijding in de katholieke traditie; en ook hier zou het moeten gaan over de suggesties die zij hebben voor de parochie om één en ander te verbeteren.

Deze vrijwillig(st)ers beschikken daarnaast over een ervaring met de organisatie van het parochiële leven waar de parochie dankbaar gebruik van zou moeten willen maken. De vrijwillig(st)er die op het punt van vertrekken staat, heeft voldoende zicht op het reilen en zeilen om er een visie op te hebben die ter zake is en om aanbevelingen te kunnen doen die hout snijden. Zo'n vrijwillig(st)er staat er op dat moment ook voldoende van 'los' om daar vrij over te kunnen spreken. Het voeren van exitgesprekken erkent en honoreert de betrokkenheid en de ervaringsdeskundigheid van vertrekkende vrijwillig(st)er en maakt dat die vrucht kunnen dragen voor de toekomstige omgang met vrijwillig(st)ers en de organisatie van het kerkelijke leven.

Over vrijwillige inzet die aan de zending van de Kerk bijdraagt

Deze studie laat zien dat het huiselijke leven een oriëntatie kent van het vormgeven aan onderlinge liefde en van de betrokkenheid bij het leven buiten het gezin. Katholieken beschouwen over het geheel genomen de inzet voor anderen en het bijdragen aan het leven in de wereld, als een inzet die aan geloof uitdrukking geeft en die dit geloof geloofwaardig maakt. Dat dit streven er niet altijd is, of dat men er niet altijd in slaagt, doet daar geen afbreuk aan; het is een oriëntatie die voortgaat ook na mislukking. Ook de bereidheid zich in te zetten voor het kerkelijke leven maakt van die bredere openheid voor anderen deel uit.

Deze studie wijst er vervolgens op dat pastores vooral als parochiële managers worden waargenomen die op zoek zijn naar de bereidheid van gelovigen om zich voor het kerkelijke werk in te zetten, terwijl zij minder aandacht hebben voor het geloof van die gelovigen, voor de gelovige vragen en duidingen uit het leven thuis en in de wereld.

Wat deze studie ook laat zien is, dat de inzet van leken in de kerk in toenemende mate door klerikalisering wordt getekend en dat dit aan een tendens van verkerkelijking van de Kerk bijdraagt.

De grootouderlijke generatie heeft bij haar spreken in de liturgie de vragen ter sprake gebracht die het leven binnen gezin en wereld aan het gelovig-zijn en aan de Kerk stelt. De inzet van de ouderlijke generatie vrijwillig(st)ers wordt erdoor gekenmerkt dat zij dat minder doen. Zij doen wat eerder de pastor deed. Ze zijn geprofessionaliseerd en geklerikaliseerd; ze spreken meer over het leven van de Kerk en minder over het leven van de wereld. Daarmee is in het kerkelijke leven de aandacht afgenomen voor de vragen die uit het leven van gezin en wereld voortkomen: de wereld verdwijnt uit de liturgie en uit het blikveld van het kerkelijke leven in meer brede zin.

De klerikalisering van leken miskent het eigene van de roeping van de leek: de heiliging van het leven van gezin en wereld en de vragen die dat oproept ter sprake brengen binnen het kerkelijke leven. Zo'n tendens doet afbreuk aan de zending van de Kerk. Een verkerkelijkte Kerk die het leven van de wereld niet ziet, kan dit leven niet heilshistorisch duiden.

Aanbeveling. De pastorale begeleiding zou meer aandacht moeten ontwikkelen voor de eigenheid van de deelname van de leek aan de heilszending van de Kerk. Dat kan zich uitdrukken in belangstelling voor het leven dat leken thuis en in de wereld leiden en voor de vragen die dat aan het geloof en aan de Kerk stelt. Ik bepleit een pastorale begeleiding die leken uitnodigt om te vertellen over bijvoorbeeld de ziekte van hun kind, de werkloosheid die hen boven het hoofd hangt, journaalbeelden die maar niet van het netvlies verdwijnen, de inzet voor de voetbalvereniging of voor asielzoekers, de onveiligheid in de buurt, eenzaamheid bij ouderen, de angst voor buitenlanders of de huiver voor breezerseks. Ik bepleit pastorale begeleiding die het gesprek aangaat over de vragen die deze situaties aan geloof en Kerk stellen. Zulke gesprekken kunnen gelovigen helpen bij hun gelovig-zijn. Zulke gesprekken kunnen de Kerk helpen aandacht te krijgen en te houden voor de wereld. Via beide wegen kan de inbreng van leken bijdragen aan de zending van de Kerk. De inzet van leken aan kerkelijke taken in meer strikte zin is met name belangrijker als die in de lijn ligt van het seculiere kenmerk van de roeping van leken.

Over pastorale vernieuwing en pastorale begeleiding in de eerste lijn

Dit onderzoek wijst op een kerkelijke praxis waar veel werkzaamheden op pastoraal, catechetisch en diaconaal vlak door vrijwillig kader wordt verricht. Vrijwillig(st)ers voeren doopgesprekken, leiden gespreksavonden voor ouders van kinderen die de eerste communie doen en van de vormelingen, geven cursussen over geloven thuis, bedenken activiteiten voor de jeugd, doen bezoekwerk, leiden nieuwe misdienaars op, etcetera. Daartoe hebben ze in meer of mindere mate een training of een opleiding gehad en bij hun taken worden ze in meer of mindere mate door een pastor van de parochie ondersteund of vanuit een dekenaat begeleid. Het werk van pastores bestaat voor een belangrijk deel uit de ondersteuning van het pastorale, catechetische of diaconale werk dat

vrijwillig(st)ers verrichten. Dit onderzoek wijst in verband met deze taakverdeling tussen pastores en vrijwillig(st)ers op drie aspecten.

Het eerste is dat er parochianen zijn die bijvoorbeeld rondom de doop van hun kind of een voorgenomen huwelijk, al dan niet na een overlijden of een scheiding, waarde hechten aan persoonlijk contact met een pastor. Naast de opleiding die een pastor heeft gevolgd kan daar diens kerkelijke zending of wijding een rol in spelen.

Het tweede is dat het een toegevoegde waarde heeft als een pastor zelf in de eerste lijn betrokken is en blijft bij het directe werk. Bijvoorbeeld het jeugdpastoraat laat zien dat dit de betrokkenheid van de vrijwillig(st)ers stimuleert en dat het voorbeeldmatig werkt in het gesprek over het geloof, omdat ook jongeren, net als sommige volwassenen, zo'n gesprek soms eerder met een pastor dan met een vrijwillig(st)er aangaan. Dat een pastor meewerkt in de eerste lijn heeft voor de pastorale begeleiding van de jeugd maar ook van de vrijwillig(st)ers een toegevoegde waarde.

Het derde aspect betreft de kans op overvraging van vrijwillig(st)ers bij nieuwe pastorale initiatieven. Vrijwillig(st)ers voelen zich wel eens overvraagd, niet alleen voor wat betreft de hoeveelheid werk, maar ook wel eens voor wat betreft de aard van het werk. Dat speelt met name als op hen een beroep wordt gedaan, bijvoorbeeld bij nieuwe initiatieven voor de jeugd of voor jonge gezinnen, terwijl bestaande activiteiten in het slop zijn geraakt. De nadruk op het tweedelijnskarakter van de taken van pastores kan ertoe leiden dat bepaalde werkzaamheden ophouden te bestaan, omdat er geen vrijwillig(st)ers voor zijn. Dat pastores aan bepaalde werkzaamheden niet toekomen betekent echter niet dat verwachtingen ophouden te bestaan.

Aanbeveling. Ik bepleit ruimte in de agenda van pastores voor individueel pastoraal contact met katholieken, ook als ze geen vrijwillig(st)er zijn of willen worden en ook ruimte in de agenda van pastores voor eerstelijns betrokkenheid bij kerkelijke activiteiten die nieuw ontwikkeld moeten worden. Het kerkelijke leven zou serieuzer moeten nemen dat pastores doorgaans academisch geschoold zijn, dat zij binnen die opleiding kansen hebben gehad van supervisie en intervisie en dat ze niet zelden ook daarna nog mogelijkheden hebben gekregen om hun pastorale deskundigheid te bevorderen. Daarnaast hebben pastores een kerkelijke zending ontvangen en de gewijde pastores een wijding. Die geven aan hun kerkelijke werk een inbedding die het niveau van de concrete parochie overstijgt. Vrijwillig kader werkt zonder dit niveau van scholing en doorgaans zonder kerkelijke bevestiging. Dat gegeven wijst op het belang van een goede scholing van vrijwillig kader en op de wenselijkheid dat vrijwillig(st)ers voor bepaalde taken, waarvoor zij door studie en ervaring zijn bekwaamd, een kerkelijke bevestiging krijgen en dat dit binnen de parochie kenbaar wordt gemaakt. Het bestaande onderscheid in kwalificatie tussen pastor en vrijwillig(st)er zou binnen het kerkelijke leven tot het besef moeten leiden, dat aan pastores, zeker op het vlak van de pastorale vernieuwing, meer eisen mogen worden gesteld dan aan vrijwillig(st)ers mogen worden gesteld. Als in een parochie geen vrijwillig(st)er gevonden kan worden voor een bepaalde taak of groep, zou dat niet zomaar tot gevolg mogen hebben dat een taakveld of een doelgroep uit het blikveld van het kerkelijke leven verdwijnt.

7.7.3. Verder onderzoek

Deze aanbevelingen gaan in op de verbinding tussen het leven van gezin en familie enerzijds en het kerkelijke leven anderzijds, en willen een band tussen die twee domeinen bevorderen die het eigene van elk ervan honoreert, zodat ze beide op hun eigen

wijze aan de heilszending van de Kerk kunnen bijdragen en elkaar daarin kunnen ondersteunen.

Deze beweging tussen het leven thuis en het leven van de geloofsgemeenschap vraagt van pastores: a) een grote openheid voor het leven in het gezin en voor het geloof dat daar wordt belichaamd; b) een ruime vertrouwdheid met de christelijke, rooms-katholieke traditie, zodat het geloof dat thuis wordt belichaamd, kan worden herkend; c) een vermogen om elementen uit deze traditie zo ter sprake te brengen dat het mensen helpt bij het gelovig vormgeven van het huiselijke leven en de opvoeding en in de relaties naar buiten toe; en d) het vermogen om het geloven thuis en 'van huis uit' zo met het kerkelijke leven te verbinden dat de domeinen van familie, wereld en Kerk op elkaar worden betrokken.

Deze beweging tussen het leven van gezin en wereld en het kerkelijke leven kan bij verder onderzoek gebaat zijn. Dan valt te denken aan praktisch-theologisch onderzoek dat zich in de ruimte beweegt tussen de ervaringen, vragen en mogelijkheden van ouders en jongeren enerzijds, en de vragen, ervaringen en mogelijkheden van het kerkelijke leven anderzijds. Zulk onderzoek heeft bij voorkeur een handelingskarakter: het is dus niet alleen op het onderzoeken van een praxis gericht, maar ook op het verbeteren daarvan. Het vraagt dan ook om werken in de eerste lijn met een experimenteel karakter dat naast ruimte voor vernieuwing, ook het draagvlak daarvoor schept. Het dient overdraagbaar te zijn en op het professionele en vrijwillige kader betrokken. Zo'n handelingsonderzoek is met name vruchtbaar als het naast de methodische reflectie, ook op andere theologische disciplines betrokken is en bijvoorbeeld de sacramententheologie, de moraaltheologie of de ecclesiologie bevraagt op inzichten die aan het gelovige leven thuis en 'van huis uit' bij kunnen dragen en die de band tussen het huiselijke en het kerkelijke leven een nieuwe impuls kunnen geven.

SAMENVATTING

HOOFDSTUK I

Dit hoofdstuk doet verslag van de belangrijkste onderzoeksbevindingen van studies naar huiselijke religieuze socialisatie en naar religiositeit onder jongeren. Deze onderzoeken wijzen op de cruciale rol van de familiale context, met name de rol van de ouders. Daarnaast wordt in meer of in mindere mate de invloed onderkend van kerkelijke betrokkenheid, van het deel uitmaken van een bepaalde generatie, van sociale laag en van gender. Deze studies geven ook aan, dat religiositeit en religiositeitonderzoek in beweging zijn. De onderzoeksresultaten doen vermoeden dat met name in rooms-katholieke gezinnen het huiselijke religieuze leven en opvoeden door processen van ont-traditionalisering, van privatisering en van subjectivering wordt gekenmerkt.

Deze studie naar huiselijke religieuze socialisatie heeft vijf kenmerken.

Het eerste is dat drie generaties worden onderzocht. Het neemt de bevindingen van eerdere studies serieus dat de rol van de ouders cruciaal is. Daarom betreft het de rol van de ouders van de huidige ouders in het onderzoek. Daarmee komt het historische karakter van religiositeit en religieuze socialisatie in beeld.

Het tweede is de inbedding in het leven. Deze studie onderzoekt religiositeit en religieuze opvoeding in de context van heel het huiselijke leven en van de opvoeding in brede zin. Daarmee wordt aan het inzicht van eerder onderzoek gehoor gegeven, dat het in de religieuze socialisatie van wezenlijk belang is, dat opvoedelingen waarnemen, dat het religieus zijn relevant is in het leven van de opvoeders.

Het derde is dat deze studie zoekt naar de betekenisvormgeving van religie 'van binnen uit'. Diverse eerdere studies hebben huiselijke religieuze socialisatie onderzocht vanuit een voorgegeven theoretisch raster. In die gevallen is naar de praxis gekeken vanuit een bepaalde vooronderstelling van wat religiositeit is, hoe dit wordt vormgegeven en op welke domeinen van het leven dit betrekking heeft. De ont-traditionalisering, privatisering en subjectivering die ze in de huiselijke religiositeit waarnemen, zijn in die studies mede waargenomen omdat ze voorondersteld zijn. Het intergeneratieve karakter van deze studie leidt tot interesse voor de manier waarop religiositeit zich in de loop van de tijd heeft ontwikkeld binnen de familiale context. Dat noodzaakt ertoe dat niet voorondersteld, maar onderzocht dient te worden welke aspecten van de katholieke traditie een rol spelen en hoe de meer objectieve aspecten van religieuze opvattingen, gedrag en ritueel, zich verhouden tot de meer subjectieve aspecten van ervaring, houding en communicatie. Het intergeneratieve draagt er ook aan bij, dat niet voorondersteld maar onderzocht moet worden of de religiositeit vooral op het private domein wordt betrokken en of zij niet ook, of juist, relevantie heeft voor het maatschappelijk leven. Tot slot impliceert de intergeneratieve benadering, dat onderzocht en niet voorondersteld moet worden welke rol de katholieke traditie en kerkelijke betrokkenheid spelen in het vormgeven van de huiselijke religiositeit en de religieuze socialisatie. Deze studie wil niet alleen achterhalen hoe de *vormgeving* van religiositeit zich ontwikkelt in de loop van drie generaties, maar ook welke *betekenissen* in die vormgevingen in het geding zijn:

vanuit het perspectief van de opvoeders en de opvoedelingen. Ook hier gaat het om het ontwikkelingsperspectief: om de vraag welke betekenisgeving van religiositeit zich in de loop van de tijd 'van binnen uit' ontwikkelt.

Het vierde kenmerk is het onderscheid tussen religiositeit in brede zin en godsdienstigheid, waarmee de religiositeit wordt bedoeld die refereert aan de rooms-katholieke godsdienst. Deze studie gaat er niet vanuit, dat in de huiselijke context van leven en opvoeden het katholieke geloof vorm en betekenis krijgt. Zij gaat er ook niet op voorhand vanuit dat ouders daar naar streven. Of dat het geval is, hoe dat vorm krijgt, om welke terreinen van het bestaan het dan gaat en of dat in de loop van de generaties gaat verschuiven, is de centrale vraag. Deze studie gaat er echter wel van uit, dat ouders in de vormgeving van leven en opvoeden, al dan niet bewust, aan een bepaalde waardeoriëntatie uitdrukking geven. Deze zijn verweven met overschrijdende zingevende of levensbeschouwelijke kaders: immanente of transcendente. Deze studie beschouwt vanuit een brede functionele religiedefinitie zo'n waardeoriëntatie als een religieuze waardeoriëntatie. Zij onderzoekt hoe de betekenisvormgeving van het godsdienstig zijn in de huiselijke context zich verhoudt tot de betekenisvormgeving van andere religieuze oriënterende kaders van transcendente en immanente aard. Naast een functionele religiedefinitie hanteert zij ook een substantiële religiedefinitie. De combinatie maakt het mogelijk om overeenkomsten en verschuivingen in beeld te brengen tussen godsdienstige en ongodsdienstige religiositeit. Religieuze uitingsvormen die niet godsdienstig zijn (die niet verweven zijn met de rooms-katholieke godsdienst) kunnen worden onderzocht in hun rol als functionele equivalent, en uitingsvormen van godsdienstigheid kunnen worden onderzocht op hun functionaliteit: of ze, waar ze en hoe ze van betekenis zijn in het leven en het opvoeden.

Het vijfde kenmerk is de aandacht voor de verwevenheid tussen de religiositeit en de godsdienstigheid in de huiselijke context (en ontwikkelingen daarbinnen) enerzijds en de rooms-katholieke traditie anderzijds. Deze studie wil zoals gezegd niet de religiositeit die zich in de huiselijke context ontwikkelt, op voorhand identificeren als een godsdienstig-katholieke religiositeit. Zij stelt echter wel de vraag, of en hoe de ongodsdienstige religiositeit die in rooms-katholieke families waar te nemen is, zich tot de rooms-katholieke traditie verhoudt. Is van continuïteit sprake of speelt met name discontinuïteit een rol? Daarnaast wil deze studie achterhalen of en hoe de godsdienstigheid die in rooms-katholieke families waar te nemen is, zich tot de rooms-katholieke traditie verhoudt. Wordt het huiselijke leven en opvoeden in rooms-katholieke families gevormd *door* deze traditie en hoe dan? Geven deze families mee vorm *aan* deze traditie? Is de ontwikkeling van de huiselijke religiositeit verweven met ontwikkelingen binnen deze godsdienstige traditie? Draagt zij er de sporen van en zijn rooms-katholieke families te beschouwen als dragers van de katholieke traditie?

Dit onderzoek ligt in de lijn van de praktische-theologie die zichzelf als een hermeneutische interpretatiewetenschap beschouwt. De hermeneutische benadering ziet de praxis als een netwerk van interpretaties. Ook dit onderzoek beschouwt het handelen als de gestalte van een achterliggende, eventueel impliciete of onbewuste visie; als een praktijk van het vormgeven van betekenis. Deze studie wil de religieuze duiding achterhalen die leden van families geven aan het leven en opvoeden. Het gaat daarbij om interpretaties

waar men zich bewust van is en die men expliciet maakt en om interpretaties die men niet expliciteert, waarvan men zich eventueel niet bewust is maar die in het handelen en in houdingen worden belichaamd. Die praxis wordt gerelateerd aan de rooms-katholieke godsdienstige traditie. Onderzocht wordt of er thema's, aspecten, velden of oriëntaties zijn, die sporen vertonen van de rooms-katholieke traditie. Het empirische materiaal laat zien dat de praxis van leven en opvoeden sporen vertoont van belangrijke rooms-katholieke theologische opvattingen die in *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium* en *Familiaris Consortio* worden verwoord. Het gaat om de theologische visie op de wereld, over het sacramentele van de Kerk en de heilszending van de Kerk, over de eigen en vooral seculiere wijze waarop leken geacht worden in die heilszending te delen, over het huiselijke leven als vindplaats van godsdienstig leven en ouders als dragers van apostolaat. Deze theologische opvattingen zijn in de huiselijke godsdienstige praxis waar te nemen. Met behulp van deze opvattingen kan de praxis ook worden verbeterd, met name de praxis van het kerkelijke leven. Om die reden worden deze theologische opvattingen in dit hoofdstuk uitgewerkt.

HOOFDSTUK II

Dit hoofdstuk geeft een historisch-sociologische schets van ontwikkelingen op het brede maatschappelijke terrein, op het vlak van de religie en op het familiedomein.

Dat is gedaan vanuit het onderzoeksparadigma van de modernisering. Dit hoofdstuk verheldert dat in elk van die drie domeinen (maatschappij, religie en familielevens) processen van modernisering waar te nemen zijn die telkens het macro-, het meso- en het microniveau van zo'n domein structureren. De verschillende domeinen gelden niet enkel als toepassingsgebied van domeinoverkoepelende moderniseringsprocessen; het moderniseringsparadigma gaat van onderlinge verwevenheid uit. Maatschappelijke processen van modernisering zijn niet alleen van invloed op de domeinen van de religie en van het familielevens, maar religie en het familielevens dragen ook bij aan de verdere structurering van de moderniteit als geheel. Moderniteit en religie realiseren zich in relatie tot elkaar, zoals ook moderniteit en familielevens dat doen.

Op het vlak van de maatschappij wordt beschreven dat de maatschappelijke differentiatie en fragmentering (macro) en de organisatievorming met de flexibilisering van de sociale binding (meso), de context vormen van de individuele vrijheid en plicht om in een te kiezen biografie (micro) een en ander op een eigen wijze te integreren, hetgeen met risico en onzekerheid gepaard gaat. Deze context jaagt het individuele verlangen aan om de het eigen leven als heilzaam te beleven. In het domein van de religie zijn op de drie niveaus dezelfde structurerende processen waar te nemen. Het plurale en flexibele religieuze veld is van de maatschappelijke fragmentering en flexibilisering de pendant, evenals het individuele zoekgedrag op religieus gebied. Ook binnen het domein van de familie is van functionele differentiatie sprake. De functie van de familiale context gaat verschuiven. Het zwaartepunt komt te liggen op de emotionele en affectieve functie. De bindingen van het gezin aan godsdienstige traditie en sociale laag, maar ook aan de familie worden flexibel. Het kerngezin gaat ontstaan, wat wel als individualisering *van* het gezin wordt beschouwd. Daarnaast is van individualisering *binnen* het gezin sprake. De bindingen worden flexibeler: tussen partners en tussen ouders en kinderen. In het gezinsleven komt de affectieve functie centraal te staan: het krijgt een rol in de behoefte

aan warmte, koestering, liefde, acceptatie. Naarmate de partnerrelatie brozer wordt stijgt het gewicht van de familie, waarmee deze traditionele band nieuwe betekenis krijgt.

Het tweede hoofdstuk schetst de achtergrond waartegen de huiselijke religiositeit en religieuze socialisatie zich afspeelt en verheldert dat deze context er in elke generatie anders uitziet: voor wat betreft het maatschappelijke leven, voor wat betreft het religieuze leven en voor wat betreft het familie- en gezinsleven. De context van het huiselijke godsdienstige leven en opvoeden verschilt van generatie tot generatie. Elke generatie staat op een eigen wijze voor de vraag of en hoe het vorm en betekenis geeft aan het katholieke geloof in het leven en in de opvoeding. Dit hoofdstuk ondersteunt de open benadering van religiositeit die het eerste hoofdstuk bepleit. Intergeneratief onderzoek naar religiositeit moet principieel open zijn. De manier waarop de ene generatie aan het religieus zijn vorm en betekenis heeft gegeven, mag niet de maatstaf zijn waaraan de betekenisvormgeving van andere generaties wordt afgemeten.

HOOFDSTUK III

Dit hoofdstuk werkt de bepleite theoretische openheid methodologisch uit in de keuze voor een kwalitatieve exploratieve onderzoeksweg. Gekozen is voor methodes van data-verwerving en van data-analyse, die er beide op gericht zijn om het perspectief van opvoeders en opvoedingen optimaal in beeld te krijgen. Het hypothesevormende karakter van dit onderzoek wordt daardoor methode-gestuurd.

De methode van dataverwerving is het biografische interview. Van die methode zijn vijf kenmerken onderscheiden: 1) de subjectiviteit, 2) de intersubjectiviteit, 3) het zoekende karakter, 4) het lichamelijke karakter en 5) het dialogische karakter.

Het interviewschema dat is gemaakt, is deels open en associatief en omvat daarnaast een halfgestandaardiseerd deel. Besloten is om drie van de vijf factoren, die verondersteld worden van invloed te zijn op de ontwikkeling van de individuele religiositeit, nader te onderzoeken: namelijk de factoren van familie, van generatie en van kerkelijkheid. Gender en sociale laag zijn buiten beschouwing gelaten. Om de gekozen factoren te kunnen bestuderen is een onderzoeksgroep samengesteld van respondenten uit drie generaties van rooms-katholieke families. Die families verschillen van elkaar in de mate van kerkelijke betrokkenheid. Uit elke categorie is een familie geselecteerd. Daarvan zijn de interviewteksten geanalyseerd. De gekozen wijze van werven en van selecteren maakt, dat dit onderzoek dat een klein aantal gevalstudies analyseert, op een bepaalde manier bij kan dragen aan inzicht in de ontwikkeling van de religiositeit en godsdienstigheid binnen de familiale context. De inzichten gelden als leeshypotheses, die in het verlengde van een sociale en dialogische opvatting van externe validiteit, in discussie worden gebracht met gekwalificeerde anderen en met reeds bestaande inzichten en opvattingen over de ontwikkeling van religiositeit.

De gekozen analysemethode is de semiotiek van de Parijse School. De objectale en de subjectale benadering van de semiotiek gezamenlijk, maken dat dit een analysemethode is die recht doet aan de eigenheid van het interviewmateriaal. De tekstimmanente benadering die in taal de twee vlakken van betekenaar (vorm, expressie) en betekende (inhoud) onderscheidt, biedt perspectief voor historisch onderzoek naar religiositeit. Daar

gaat het namelijk om de vraag of overeenkomende en verschillende religieuze vormgevingen met overeenkomst en verschil in religieuze betekenisgeving gepaard gaan. De eigenheid en de subjectiviteit van elke tekst wordt door het instrumentarium bewaakt. Vooronderstellingen waarmee de tekst wordt benaderd, worden in toom gehouden en voortijdige betekenisgeving wordt uitgesteld. Het instrumentarium dwingt telkens tot een systematische benadering die voor elke tekst dezelfde is. Dat maakt het vergelijken van bevindingen mogelijk. Het instrumentarium draagt bij aan de navolgbaarheid van de resultaten en daarmee aan de betrouwbaarheid van dit onderzoek.

De interne validiteit wordt bewaakt door de aandacht voor de subjectiviteit en voor het intersubjectieve karakter van de taal, met name in de enunciatieve sporen. Het besef dat betekenissen tijdens het 'in discours zetten' vorm krijgen en niet worden onderzocht alsof ze aan de tekst vooraf gaan, honoreert naast de subjectiviteit en de intersubjectiviteit ook het zoekende, het lichamelijke en het dialogische karakter van de betekenisvormgeving die in het biografische interview tot stand komt.

Het eigene van het interviewmateriaal noodzaakt tot een innoverende omgang met de methode. Deze studie doet dat op drie manieren: 1) in het operationaliseren van de lichamelijke, 2) in het ontwikkelen van een werkwijze om grote tekstbestanden als interviewtranscripten semiotisch te onderzoeken en 3) in het vergelijken van teksten met elkaar.

Wezenlijk aan de semiotische benadering van deze studie is, dat het niet de religiositeit van respondenten, maar de religiositeit binnen teksten analyseert en met elkaar vergelijkt. Dat beantwoordt aan het besef dat religieuze betekenisvormgeving zoekend en in een dialogische situatie tot stand komt.

HOOFDSTUK IV

Dit hoofdstuk presenteert het empirische materiaal per familie. Het gaat ervan uit dat elke tekst aan religiositeit in brede zin uitdrukking geeft: elke tekst geeft uitdrukking aan het subjectieve verlangen deel uit te maken van een grotere, omvattende en uiteindelijke werkelijkheid. In elke tekst wordt het subjectieve bestaan betrokken op een subjectoverschrijdende realiteit. Elke tekst drukt op een eigen manier het besef uit, deel te vormen van en gevormd te worden vanuit een zinvol geheel. Hoewel de wijze waarop één en ander wordt ingevuld van tekst tot tekst verschillend is, is in elke tekst van verbinding sprake tussen het eigen individuele menselijke bestaan enerzijds en een bovenindividuele uiteindelijke (transcendente of immanente) werkelijkheid anderzijds. Die religiositeit is in semiotische termen het enunciatieve gezichtspunt. Dit kleurt de manier waarop het leven vorm en betekenis krijgt en ook de betekenisvormgeving van het katholieke geloof; of, hoe en waar aspecten van godsdienstigheid vorm en betekenis krijgen.

Gaandeweg het analyseren van het materiaal zijn zich twee grote terreinen af gaan tekenen waarbinnen religiositeit in brede zin zich aandient. Deze twee terreinen zijn ook vindplaats van de godsdienstige religiositeit die met de rooms-katholieke traditie is verweven.

Het eerste terrein is de organisatie van de discoursiviteit. In elke tekst zijn een vijftal configuraties onderscheiden. Dat zijn de configuraties van het onkenbare, van de katholieke traditie en de katholieke kerk, van familie en gezin, van de wereld en van de natuur. In elke tekst worden deze configuraties op een eigen wijze op elkaar betrokken, dat wil

zeggen ten opzichte van elkaar gerangschikt. In de manier waarop dat gebeurt tekent zich het enunciatieve dan wel religieuze en tekst-eigen gezichtspunt af. Elke tekst laat daarnaast een bepaalde organisatie van de lichamelijkheid zien. Dat is in drie onderdelen onderscheiden. De prosodie beschrijft de vormgeving van het spreken en gaat in op de manier waarop gesproken wordt. De thymische dimensie gaat in op de wijze waarop elke tekst over het lichaam en lichamelijke gewaarwordingen spreekt. Het lichamelijke is in de derde plaats in het geding in de ritualiteit. Ook in de manier waarop elke tekst het lichamelijke organiseert, tekent zich het enunciatieve dan wel religieuze tekst-eigen gezichtspunt af.

Dit hoofdstuk beschrijft per familie hoe religiositeit en godsdienstigheid zich hebben ontwikkeld, door op de overeenkomsten en de verschuivingen te wijzen tussen de generaties van een familie, die waar te nemen zijn in de organisatie van de discursiviteit en de organisatie van de lichamelijkheid.

HOOFDSTUK V

Dit hoofdstuk laat zien, dat en hoe de individuele religiositeit sporen vertoont van familiale, generationele en kerkelijke bindingen en vertogen. Van elke interviewtekst is een semiotisch vierkant gemaakt, dat de semiotische analyse 'samenvat': het schetst de fundamentele syntaxis en semantiek en brengt de religiositeit die in elke tekst wordt uitgedrukt in beeld. In het begin van dit hoofdstuk zijn de vierkanten van elk van de drie families bij elkaar gezet. KKK-1, KKK-2 en KKK-3 worden samen gepresenteerd, en dat geldt ook voor de KKO en de KOO-familie. Daarmee komen de belangrijkste religieuze ontwikkelingen binnen elke familie aan het begin schetsmatig en in een oogopslag in beeld. Het *naast elkaar* leggen van de vierkanten maakt dat de overeenkomsten per generatie in beeld komen en het *diagonaal bekijken* van de naast elkaar gelegde vierkanten geeft zicht op de overeenkomsten die met kerkelijke binding samenhangen.

Sporen van familiale binding. Het vergelijken van de vierkanten binnen een en dezelfde familie laat zien dat ze met elkaar overeenkomen in de semantische as. De semantische as geeft de meest centrale inhoudelijkheid (de substantie van de inhoud) weer, zoals die zich in een tekst nog ongeordend aanbiedt. Deze substantie van de inhoud krijgt in elke tekst en dus in elk vierkant van een familie op een eigen wijze vorm en betekenis. In de geanalyseerde families gaat het om de zaak van menswording (KKK), van gemeenschapsvorming (KKO) en van inordening (KOO). De individuele religiositeit vertoont sporen van familiale binding in het opzicht van de meest centrale inhoudelijkheid. Op dat vlak is binnen elke familie van continuïteit sprake. De nog ongeordende substantie van de inhoud krijgt telkens op een andere manier vorm en betekenis.

Sporen van generationele binding. Het vergelijken van de vierkanten *tussen* de families *onderling*, laat zien dat deze betekenisvormgeving generatiegebonden is. De vierkanten van elke generatie vertonen overeenkomsten: de polen die de uiteinden vormen van de semantische assen vertonen overeenkomende klassen en ook de narratieve programma's zijn generatiegebonden.

De overeenkomende klassen van de eerste generatie laten zien dat ze op een overeenkomende manier naar de diverse configuraties en de lichamelijkheid kijken. Daarbinnen worden dezelfde semantische waarden geïnvesteerd. In elke tekst wordt in het eigen

bestaan en de voorgegeven context verdrukking, gebrokenheid, geslotenheid en isolément waargenomen. Deze waarneming van tekort vormt in elke tekst het vertrekpunt van de narratieve programma's die zich bewegen in de richting van de tegengestelde klassen van bevrijding, heelheid, openheid en verbond. Het gaat telkens om narratieve programma's van wederzijdse transformatie, omvorming en correctie.

Het tekent de teksten van de tweede generatie dat van het eigen bestaan en de voorgegeven context, de vormgeving, de buitenkant, de oppervlakte, het expliciete en exclusieve wordt waargenomen. Het streven het eigen bestaan te verbinden met de omgevende context, is telkens een beweging van distantie van buitenkant. Terwijl de teksten van de eerste generatie de individuele verhouding tot de omgevende context waarnemen vanuit de klassen van een tekort (verdrukking en gebrokenheid) is het de teksten van de tweede generatie eigen, dat deze verhouding wordt waargenomen vanuit klassen van vervreemding (oppervlakte en buitenkant). Hier zijn steeds narratieve programma's in het geding van de ontplooiing van binnen uit: van harmonisatie en vertaling.

De teksten van de derde generatie komen met elkaar overeen in het opzicht dat ze het eigen bestaan en de voorgegeven context ervaren en waarnemen vanuit klassen van een omgevende diversiteit. Het streven het eigen bestaan te verbinden met de context, is telkens een beweging waarbij vanuit het centrum van het eigen bestaan een beweging van reageren tot stand komt, een beweging die uit de diversiteit een selectie maakt, waarbij beleving richtsnoer wordt. Het gaat hier om narratieve programma's van selectie en constructie van het eigen bestaan.

Sporen van kerkelijke binding. Het vergelijken tussen kerkelijke en onkerkelijke teksten wijst op overeenkomsten tussen kerkelijke teksten: in de klassen en in de destinatie van de narratieve programma's. Deze beantwoorden aan een godsdienstige bestemming. Kerkelijke teksten zien in elke topische configuratie de op verbondenheid en overschrijding gerichte tijd en ruimte van God. Deze godsdienstige destinatie leidt tot een relationeel en relativiserend karakter van de narratieve programma's en tot klassen die met elkaar overeenkomen in de gerichtheid op verbondenheid, op relatering en relativering van het eigene en op aandacht voor alteriteit. In onkerkelijke teksten hebben de narratieve programma's geen godsdienstig antwoordkarakter en ook in hun klassen wijzen ze niet op een gerichtheid op verbondenheid met anderen en een relativering van het eigene en het zelf.

HOOFDSTUK VI

Dit hoofdstuk gaat na tot welke hypothesen het empirische materiaal leidt. Het vertrekt vanuit de onderzoeksweg en evalueert de semiotische methode.

De hypothesen betreffen de religiositeit zoals die binnen de tekst wordt uitgedrukt. Van de religieuze betekenisvormgeving in de tekst wordt aangenomen, dat die niet met de buiten-tekstuele religieuze betekenisvormgeving samenvalt. Vermoed wordt dat de religiositeit binnen de tekst zich als een normerend richtinggevend ideaal tot de buiten-tekstuele werkelijkheid verhoudt. In deze studie is niet onderzocht of en hoe het tekstuele ideaal en de buiten-tekstuele werkelijkheid zich tot elkaar verhouden. Op dat laatste hebben de hypothesen dan ook geen betrekking.

De hypothesen over religiositeit betreffen de doorwerking van de factoren van familie, generatie en kerkelijke betrokkenheid. Hoe factoren van gender en sociale laag doorwerken en hoe ze interfereren met de factoren van familie, generatie en kerkelijkheid is niet onderzocht en niet in de hypothesevorming meegenomen. Dat verdient nader onderzoek.

De semiotiek is een goede methode gebleken in praktisch-theologisch hermeneutisch en explorerend onderzoek: de tekstimmanentie, het instrumentarium en het begrippenapparaat zijn erop gericht de tekst zoveel als mogelijk is aan het woord te laten. De drie innovatieve semiotische wegen van dit onderzoek hebben daar een rol in gespeeld. Het operationaliseren van de lichamelijke, het zoeken naar een weg om grote tekstbestanden te analyseren en het zoeken naar wegen om teksten met elkaar te vergelijken, hebben eraan bijgedragen dat in de teksten gezien kon worden wat zij aan betekenisvormgeving aanreiken.

De eerste aanzetten van deze studie verdienen nadere en kritische doordenking en vragen om verdere operationalisering.

Het onderzoek heeft meer bindingen aan het licht gebracht dan waarnaar gezocht is. De teksten hebben kenmerken met elkaar gemeen die het familiale, het generationele en het institutionele overschrijden. In die overschrijdende kenmerken tekenen zich sporen af van de katholiciteit die de teksten gemeen hebben.

De evaluatie van de onderzoeksweg heeft tot hypothesevorming over religiositeit geleid die in de individuele religiositeit sporen ziet van de rooms-katholieke traditie, van de familie, van de generatie en van kerkelijkheid.

Individuele religiositeit en de binding aan de rooms-katholieke traditie

1. De gerichtheid op het sociale en op het goede leven en samenleven gerichte handelen.
2. De relativisering van kennis en spreken en de inbedding van het spreken in het handelen.
3. De grote nadruk op de beleving, de ervaring en de emotie.
4. De normativiteit van deze drie kenmerken.

Individuele religiositeit en de binding aan familie

1. De individuele religiositeit is niet alleen met het gezin verweven, maar is in drie generaties van de familie waar te nemen. De familiale binding heeft een gezins-overstijgend karakter.
2. De familiale binding is erin gelegen dat de drie generaties van een familie eenzelfde 'zaak' centraal stellen die aan de religiositeit een eigen kleur geeft.
3. Elke familie heeft een eigen 'zaak' die de religiositeit van de generaties structureert. Het kan daarbij in principe om diverse 'concrete' invullingen gaan; in elke familie kan een eigen 'ongeordende zaak' centraal staan.
4. De familiale religiositeit is niet 'los verkrijgbaar'. De familiale trekken die de religiositeit vertoont zijn slechts waarneembaar in de concrete vormgeving en betekenisgeving door de generaties van de familie. De semantische as, de familiale overeenkomst in de religiositeit, krijgt in elke generatie op een met die generatie verwe-

ven wijze vorm en betekenis. In de betekenisvormgeving speelt daarnaast de binding aan de kerkelijke godsdienst een rol.

Individuele religiositeit en de binding aan generatie

1. Aan de semantische as die de generaties van een familie met elkaar gemeen hebben, wordt door elke generatie op een met die generatie verweven wijze, vorm en betekenis gegeven. De individuele religiositeit is met het deel zijn van een bepaalde generatie verweven: zowel in de subjectkant alsook in de objectkant. Deze hangen onderling samen.
2. De subjectkant omvat de religieuze verhoudingswijze in de meest brede zin. Het gaat om een religiositeit die zich uitdrukt in een grondhouding ten aanzien van de configuraties van de leefwereld: van familie en gezin, van de wereld en van de natuur. Diezelfde grondhouding komt naar voren in de verhouding ten aanzien van de configuraties van het onkenbare en van de katholieke traditie en kerk.
3. De generationele binding van de subjectkant is in de operaties van de narratieve programma's waar te nemen; elke generatie legt eigen accenten in de individuele verhoudingswijze tot de omringende en overschrijdende werkelijkheid.
4. De generationele binding van de objectkant is in de relaties tussen de klassen te vinden, in de semantische investeringen van de figurativisatie: de configuraties. In de manier waarop de configuraties van het onkenbare, van de katholieke traditie en kerk, van familie en gezin, van de wereld en van de natuur, vorm en betekenis krijgen en in hoe ze op elkaar betrokken worden geacht, is tussen de teksten van generatiegebonden overeenkomst sprake.

Individuele religiositeit en kerkelijke binding

1. Of de individuele religiositeit (subjectief en objectief) godsdienstig of niet-godsdienstig is, hangt samen met de kerkelijke betrokkenheid. Er is een samenhang tussen godsdienstigheid en kerkelijkheid en er is een samenhang tussen een niet-godsdienstige religiositeit en onkerkelijkheid.
2. De individuele religiositeit van onkerkelijke katholieken verhoudt zich niet tot een leegte of een godsdienstig nulpunt. Bij afgenomen kerkelijkheid vormt de godsdienstigheid uit het verleden het referentiepunt waar de individuele religiositeit zich toe verhoudt.
3. In kerkelijke en in onkerkelijke religiositeit is van een configuratie van het onkenbare sprake, die een heterotopisch karakter heeft en waar de andere configuraties zich als een topische toe verhouden. De heterotopische tijd en ruimte van het onkenbare wordt in kerkelijke teksten als de tijd en ruimte van God gedacht. In onkerkelijke teksten is dat niet het geval.
4. In het onderscheid tussen kerkelijkheid en onkerkelijkheid gaat het om de aard van de betrokkenheid tussen het heterotopische en het topische. In de kerkelijke en godsdienstige religiositeit is de heterotopische destinatie op verbondenheid tussen het heterotopische en het topische gericht en op transformatie van het topische. In onkerkelijke teksten is dat niet het geval.
5. In kerkelijke en onkerkelijke teksten is van een subjectkant en de objectkant sprake en in kerkelijke en onkerkelijke teksten zijn die met elkaar verweven. In onkerkelij-

ke en in kerkelijke teksten is het 'hoe en dat' van de religiositeit verweven met het 'wat'. De subjectkant van de onkerkelijke en van de kerkelijke religiositeit heeft een reagerend karakter. Dat de subjectkant van de onkerkelijke religiositeit verschilt van de subjectkant van de kerkelijke religiositeit hangt met verschil in de betekenisvormgeving van de objectkant samen.

6. Wat kerkelijke en onkerkelijke religiositeit van elkaar onderscheidt, is niet het transcendentiebesef; dat is ook in onkerkelijke en ongodsdienstige religiositeit aanwezig. Het onderscheidende is het verbondskarakter en de alteriteit.

HOOFDSTUK VII

In dit hoofdstuk worden, in de lijn van de dialogische opvatting van externe validiteit, de door dit onderzoek gevormde hypothesen getoetst aan andere onderzoeken. Dit hoofdstuk verheldert ook, of en hoe in de religiositeit van de familiale context van onttraditionalisering, privatisering en subjectivering sprake is.

De hypothese over de binding aan de katholieke traditie ondersteunt de inzichten van eerdere onderzoeken en voegt er het besef aan toe van de normativiteit en het duratieve: het zijn kenmerken van alle drie de generaties.

De hypothese over de binding aan de familie voegt aan eerdere inzichten het besef toe dat de familiale binding van de religiositeit naar voren komt in een centrale inhoudelijkheid. Binnen elke familie krijgt het katholiek zijn (de overschrijdende kenmerken) een met de familie verweven accent: de met de familie verweven 'zaak'. Die werkt door in het 'dat en het hoe' van de religiositeit en met name in het 'wat' van de religiositeit. Verder wijst dit onderzoek uit, dat het subjectieve en het objectieve van de religiositeit met elkaar verweven zijn. Het geloofsinhoudelijke komt door houdingen en verhoudingswijzen aan het licht en verschuivingen in het ene terrein gaan met verschuivingen in het andere gepaard.

Deze studie voegt verder aan eerdere onderzoeken het inzicht toe, dat de verzelfstandiging van het gezin tot een relatieve toename leidt van het gewicht van de 'van huis uit' meegekregen religiositeit.

De met katholiciteit verbonden religiositeit krijgt binnen elke familie een eigen accent, maar binnen elke familie op een manier die met generatie en met kerkelijke binding verweven is. De hypothese over de binding aan de generatie bevestigt het vermoeden van anderen die de invloed van gezin en familie relativeren ten gunste van invloeden vanuit de omgevende context: maatschappelijke en kerkelijke.

In aansluiting op de generatiesociologie, die in dit hoofdstuk op het vlak van de religiositeit van drie generaties wordt uitgewerkt, wordt verhelderd dat de doorwerking van de maatschappelijke invloed met name in de generatiegebonden oriëntatie te vinden is, die het vertrekpunt in maatschappelijke ontwikkelingen heeft: de subjectkant van de religiositeit is generatiegebonden. De doorwerking van de kerkelijke invloed is met name te vinden in de kerkelijke visies op mens, wereld, kerk en maatschappij en gezinsleven. De interviewteksten vertonen daar sporen van. Men is zich er lang niet altijd van bewust drager van de godsdienstige traditie te zijn en is in de regel van mening dat men niets van de godsdienstige inhoud weet. De binding aan cognities van de rooms-katholieke

traditie wordt vooral belichaamd. Dat die sporen in de teksten van generatie op generatie veranderen, wijst op ontwikkelingen in de kerkelijke reflectie. De eerste generatie vertoont vooral sporen van *Casti Connubii*, *Lumen Gentium* en *Gaudium et Spes*. De tweede generatie doet dat van *Familiaris Consortio* en *Lettera alle Famiglie* en de derde generatie, met name het kerkelijke interviewmateriaal, vertoont sporen van een theologische visie die in *Deus Caritas est* en *Sacramentum Caritatis* waar is te nemen.

Ont-traditionalisering

Er kan niet van ont-traditionalisering worden gesproken. Met name in de derde generatie neemt de betekenis van de katholieke traditie toe; bij kerkelijke katholieke jongeren op een andere manier dan bij onkerkelijke katholieke jongeren.

Over het geheel genomen heeft de katholieke *godsdiens*tige traditie niet aan betekenis gewonnen. Het *culturele* catholicisme dat aan de opbouw en de voortgang van het gemeenschapsleven (de westerse samenleving of het familieleven) bijdraagt, wint echter wel aan gewicht.

*De eerste niet-godsdiens*tige vorm van *continuering* is gelegen in de fundering door het catholicisme van een collectieve identiteit en van collectieve normen en waarden. Het gezamenlijk katholiek zijn ondersteunt, bekrachtigt en verbindt het leven van het individu met dat van de gemeenschap en binnen de gemeenschap: van de familie of van de cultuur.

*De tweede niet-godsdiens*tige manier van *voortbestaan* van het catholicisme bestaat in het repertoire van ritueel en symbool dat vorm geeft aan het verlangen naar bekrachtiging en bevestiging van het individu en van het leven van een gemeenschap. In die niet godsdienstige transcendentie spelen niet de vragen van vrede, rechtvaardigheid en solidariteit met het gekwetste leven van anderen een rol. Het gaat om een religiositeit die het eigen leven en de kwetsbaarheid van het eigen leven wil overstijgen door het individuele bestaan te bekrachtigen met behulp van een spirituele wereld.

In die continuïteit is van discontinuïteit sprake. Beide niet-godsdienstige vormen van katholiciteit onderscheiden zich van het godsdienstig catholicisme in hun gerichtheid op behoud van het bestaande in plaats van een openheid voor transformatie. Verder is het ongodsdienstige catholicisme meer geneigd tot het bewaken van grenzen om het vreemde buiten te sluiten, dan op openheid voor het andere en het vreemde. Er lijkt zich een post-godsdienstig catholicisme te ontwikkelen dat op het vlak van de vormgeving overeenkomsten met de katholieke godsdienst vertoont maar dat zich op het vlak van de betekenisgeving daar van onderscheidt of zich daar kritisch toe verhoudt. De hang naar het conventionele dat de katholieke traditie aanleeft vindt continuïteit in de ongodsdienstige katholiciteit.

Onder kerkelijke jongeren is een groter gewicht van het *godsdiens*tige van de traditie wel waar te nemen. Kerkelijke jongeren expliciteren hun kerkelijke betrokkenheid meer naar buiten toe dan de generatie van de ouders. Het wordt op heel het leven betrokken en geeft aan ervaringen uit het dagelijkse een eigen kleur. Het verbonden zijn met de kathol-

lieke traditie heeft bij de jongeren meer een gekozen en onderscheidend karakter. Godsdienstige katholiciteit heeft anders dan de niet godsdienstige variant, de trekken van individualiteit.

In de continuering van de godsdienstige en op de kerk betrokken religiositeit gaat het niet om een herhaling van de overgeleverde godsdienstigheid, maar om een godsdienstigheid die aan de ontwikkeling van de godsdienstige traditie uitdrukking geeft en daar mee vorm aan geeft. In de derde generatie gaat het om sporen die verwijzen naar meer recente katholieke inzichten over God. Deze godsdienstigheid ervaart God als een mysterie van liefde die gesloten, vastliggende en vastgelegde bestaanswijzen opent en mensen in een perspectief van relatie en transformatie zet. In die openheid voor relatie en transformatie vertoont de derde generatie overeenkomst met de eerste twee generaties. Daarnaast is ook van continuïteit sprake in het opzicht dat elke generatie deelt in en vormgeeft aan de katholieke godsdienst zoals die zich in die specifieke tijd laat kennen. Voor wat betreft de continuïteit van de katholieke godsdienst kan dan ook van een *continu proces van traditievernieuwing* worden gesproken.

Subjectivering

In het ongodsdienstige katholicisme is van subjectivering sprake. Daar valt niet waar te nemen dat de subjectiviteit wordt opgeroepen en gerelateerd aan de gelovige traditie en gemeenschap. De katholieke traditie is er vindplaats van normen en waarden en van rituelen en symbolen. In het gebruik dat daarvan wordt gemaakt, wordt naar een eigen, subjectieve vormgeving en betekenisgeving gezocht. Deze subjectieve omgang met de traditie is er niet op gericht deel te hebben aan, of mee vorm te geven aan de door de katholieke traditie aangereikte betekenisvormgeving. Er is van *religieus toerisme* sprake: van een niet aan de traditie gerelateerde subjectiviteit. Het ongodsdienstige katholicisme draagt vervolgens niet bij aan subjectiviteit in de zin van 'subject-wording', maar aan de niet-onderscheidende invoeging van het individu in een overstijgend collectief.

Voor wat betreft de ongodsdienstige religiositeit verheldert deze studie verder dat de subjectiviteit niet, zoals wel wordt geclaimd 'van binnen uit' ontstaat; deze wordt ook door een normerend extern ideaal gericht en heeft een antwoordkarakter. Ook een ongodsdienstige verhoudingswijze is verweven met een richtinggevend oriënterend kader, dat transcendente en immanente trekken kan hebben. Ook in de ongodsdienstige religiositeit zijn verhoudingswijze en inhoudelijkheid met elkaar verweven. Er tekent zich een ontwikkeling af die te omschrijven is als *sacralisering*: van het zelf en van intieme relaties. Eigen daaraan is dat het ideaalbeeld van perfectie in leven en samenleven verschijnt als bereikbaar en maakbaar: het krijgt sacrale, onbevraagbare en ultieme trekken.

In het godsdienstige katholicisme valt het menselijk bestaan minder met een ideaal samen. Zowel ervaringen van bevestiging alsook ervaringen van de onderbreking van het eigen bestaan, verwijzen naar het mysterie van God. Het bestaan heeft geen sacraal maar een *sacramenteel* karakter. Ook in het godsdienstige katholicisme speelt subjectivering een belangrijke rol. Die is echter met de objectieve dimensie verweven. Dat de subjectieve elementen van de individuele ervaring, beleving en communicatie een grotere rol spelen vertoont namelijk sporen van de godsdienstige traditie die daaraan meer waarde is gaan toekennen als vindplaats van geloof. De subjectiviteit is er vervolgens mee verwe-

ven, omdat de individuele beleving en ervaring zich richt op het deel vormen van de gelovige gemeenschap. Er is van een *pelgrimerende houding* ten aanzien van de katholieke godsdienstige traditie sprake: de subjectiviteit is met de traditie verweven.

Privatisering

De private gerichtheid van de individuele religiositeit is nauw verweven met de mate van institutionele inbedding. Naarmate de individuele religiositeit meer verweven is met de kerkelijke godsdienst maakt de gerichtheid op het bijdragen aan het leven van anderen en van de wereld er meer deel van uit.

Kern van de godsdienstige religiositeit is de betrokkenheid op God als een verbondsgod die tot transformatie van mens en wereld oproept en waarbij transcendentie een wenkend perspectief is: een mysterie dat erom vraagt de gelegde grenzen telkens opnieuw te openen. Kenmerkend voor de godsdienstige religiositeit is de openheid voor de ander, ook voor de vreemde: in de ander wordt de Ander vermoed. Kenmerkend voor de godsdienstige religiositeit is de bereidheid tot *de-centreren*: zichzelf uit het centrum weg te denken. Kern van de godsdienstige religiositeit is de bereidheid het zelf te relateren aan en te relativiseren door het de A/ander: *alteriteit*. Dat werkt door in het betrokken zijn op anderen, ook op relatief vreemden en op het leven in de wereld. De progressieve en de meer behoudende varianten van de maatschappelijke betrokkenheid delen het gezichtspunt dat mensen op elkaar betrokken zijn en dienen te zijn. Het gaat om *het aangaan en behoud van relatie*.

Deze studie doet vermoeden dat het maatschappelijke engagement dat ook binnen ongodsdienstige religiositeit waar te nemen valt, godsdienstige wortels heeft. Het gaat dan om ongodsdienstige religiositeit die de maatschappelijke betrokkenheid radicaliseert die met de kerkelijke godsdienst verweven is. Zulk engagement tekent zich namelijk vooral af onder de eerste generatie onkerkelijken, die van de protestgeneratie deel uitmaken. Onder jongere onkerkelijken en onder onkerkelijken die in hun familie de tweede generatie onkerkelijken vormen, gaat ongodsdienstige transcendentie religiositeit niet met maatschappelijk engagement gepaard. Nader onderzoek hiernaar is wenselijk.

Het laatste hoofdstuk sluit de studie af met een aantal aanbevelingen voor het kerkelijk beleid. Daarbij gaat het in de eerste plaats om aanbevelingen die de mogelijkheden van gezinnen ziet, bevestigt en bevordert om thuis en van huis uit, het leven in de wereld te heiligen en zo bij te dragen aan de heilszending van de Kerk. Vervolgens gaat het om aanbevelingen over de vrijwillige inzet door ouders en jongeren voor het kerkelijke leven in meer strikte zin: de voortgang van het parochieleven. Het bepleit een pastorale begeleiding van vrijwillig(st)ers, die erkent dat de eerste roeping van leken een wereldlijke is en die bevordert, dat de kennis en de ervaring van leken over het leven in de wereld van gezin en maatschappij, binnen het kerkelijke leven ter sprake komt en bij kan dragen aan de zending van de Kerk om het leven in de wereld in een perspectief van heil te plaatsen. De laatste aanbevelingen betreffen de wenselijkheid van een bepaald type vervolgonderzoek.

SUMMARY

CHAPTER I

This chapter reports the main findings of a number of field studies concerning domestic religious socialization and religiosity among young people. These studies indicate the crucial role of the family context, particularly the role of the parents. They also recognize, to a greater or lesser extent, the roles played by religious affiliation, generation, social class and gender. These studies also demonstrate that both religiosity and approaches to researching religiosity are developing. The research findings suggest that among Roman Catholic families in particular, domestic religious life and upbringing is now characterized by processes of detraditionalization, privatization and subjectivation.

This study concerns domestic religious socialization in Roman Catholic family life. This section will give an overview of the characteristics of this study.

The first aspect is that the study involves three generations. This reflects the findings of previous studies which have indicated that the role of parents is crucial. This study thus includes the role of the parents of the parents involved in the investigation. The study is thus able to track the development of religiosity and religious socialization over several generations.

The second noteworthy feature of this study is that it is rooted in real life. It examines religiosity and religious upbringing in the context of family life as a whole and upbringing in a broader sense. This approach is based on the findings of previous research which have demonstrated that children's perception of the importance of religiosity in the lives of their parents plays an essential role in their own religiosity.

The third characteristic of this study is its search for the shape and the meaning of religion 'from within'. Several previous studies have explored the subject of domestic religious socialization on the basis of certain theoretical assumptions. In those cases, the practice is examined from a certain premise of what religiosity is, how it is shaped and in which spheres of life it is relevant. The detraditionalization, privatization and subjectivation that these studies have detected in domestic religiosity, were observed partly because they were assumed to exist. The intergenerational character of this study means it can be used to look at the development of religiosity within the family context over the course of time. This requires a research approach that is not based on assumptions but is open to exploring precisely which aspects of the Roman Catholic tradition play a role and how the more objective aspects of religious conceptions, behaviour and rituals relate to the more subjective aspects of experience, attitude and communication. The intergenerational nature of this study also contributes to an approach that does not assume, but rather investigates *whether* religiosity is indeed only concerned with the private sphere and whether or not it is relevant to social life. This intergenerational design finally implies that assumptions should not be made about the role of the Roman Catholic tradition and of religious affiliation in shaping domestic religiosity and religious socialization; rather, an investigation of this role needs to be undertaken. In addition to ascertaining how the *shape* of religiosity develops over the course of three generations, this research

also investigates which *meanings* are at stake within these forms, from the perspective of educative parents and the children. Here, the perspective of development is also under discussion: the question of which meanings develop 'from within' over the course of time.

The fourth aspect is that there is scope for a distinction between religiosity in the broad sense, on the one hand, and religiosity that is affiliated to the Roman Catholic religion on the other. This study does not assume that the Roman Catholic religion obtains shape and meaning in the context of Roman Catholic family life and upbringing. Neither does it assume that this is the intention of parents. The central question is whether this is indeed the case, how this takes shape, what areas of life are involved and whether – and if so, how – shape and meaning shift over the generations. However, this study does assume that parents, whether consciously or not, express a certain value orientation in shaping the life and upbringing of their children. These orientations are tied up with highly ideological or meaning-giving frameworks: immanent or transcendent. Taking a broad functional definition of religion, this study considers such a value orientation as a religious value orientation. It examines how, in the domestic context, the shape and the meaning of the Catholic religion relates to the shape and meaning of other, immanent and transcendent frameworks. In addition to a functional definition of religion, this study also employs a substantial religion definition. This combination makes it possible to discern similarities and shifts between religiosity that is affiliated to an institutional religion – in this study, the Roman Catholic religion – on the one hand, and non-affiliated religiosity on the other hand. Non-affiliated religious expressions can be examined in their role as a functional equivalent, and affiliated religious expressions can be investigated in terms of their functionality: whether, where and how they are significant in domestic life and upbringing.

The fifth aspect of this research is its focus on the interdependence between on the one hand affiliated and non-affiliated religiosity in the domestic context and developments in that context, and on the other hand the Roman Catholic religion. As mentioned, this study does not assume that domestically generated religiosity can be identified with Roman Catholic religiosity. Rather, it questions whether and how the non-affiliated religiosity that can be seen among Catholic families, is linked with the Roman Catholic tradition. Is it characterized by continuity or discontinuity? This study also aims to discover whether and how the affiliated religiosity that can be discerned in these families is linked with the wider Roman Catholic tradition. Is domestic life and upbringing in Roman Catholic families shaped *by* this religious tradition, and if so, how? Do these families give shape *to* this religious tradition? Is the development of domestic religiosity linked to developments within this tradition? Are domestic life and upbringing characterized by traces of the Roman Catholic religion and can Roman Catholic families be regarded as carriers of the Roman Catholic tradition?

This research follows the line of practical theology which claims to function as a science of hermeneutical interpretation. The hermeneutical approach regards the practice as a network of interpretations. This research also treats actions as the embodiment of an underlying – possibly implicit or unconscious – vision and as a way of shaping meaning. This study aims to discover the religious interpretation that family members attribute to

life and upbringing. This includes, of course, those interpretations that they are aware of and state explicitly, but equally, it concerns those interpretations that they do not state explicitly but that are embodied in their actions and attitudes. This research relates these practices that shape meaning, in the Roman Catholic religious tradition. It will explore whether there are themes, issues, fields or orientations which demonstrate the influence of the Roman Catholic tradition. The empirical material shows that the practice of domestic life and upbringing bears traces of important Roman Catholic theological views which are expressed in *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium* and *Familiaris Consortio*. These traces pertain to the theological view of the world, of the sacramental of the Church and the salvation mission of the Church, of the unique and especially secular way in which the laity is deemed to share in this mission, of the domestic life as a habitat of ecclesiastical life and of parents as subjects of ecclesiastical practice.

These theological views find expression in domestic life and upbringing. They can be extremely useful in attempting to improve the practice, in particular the practice of the life of the church. For that reason, these theological concepts are elaborated in this first chapter.

CHAPTER II

This chapter provides an historical and sociological outline of developments in the broader social domain, in the domain of religion and in the domain of the family.

This is done from the research paradigm of modernization. This chapter demonstrates that in each of these domains (society, religion and family life), processes of modernization can be seen which structure the macro-, the meso- and micro-level of each domain. However, these various domains are not only considered as fields of application for these co-ordinating processes; the paradigm of modernization is based on the principle of mutual interdependence. Social processes of modernization do not only affect the domains of religion and family life, but religion and family life also contribute to the further structuring of modernity as a whole. Modernity and religion realize themselves in relation to one other, just as modernity and family life realize themselves in relation to one another.

In the domain of society, this research describes how social differentiation and fragmentation (macro), and the organization of a society based on flexibility of social bonding (meso) shape the context of the individual, who is free and obliged to incorporate all this into a biography that can be chosen (micro). This context generates risk and uncertainty. It stokes the individual desire to construct one's own life as a positive experience. In the domain of religion, the same structuring processes can be discerned on the three levels. The pluralist and flexible religious field is the counterpart of the social fragmentation and flexibility, as well as the individual religious search. Within the domain of the family too, functional differentiation exists. The function of the family context is shifting. The focus is shifting to emotional and affective capacities. The ties of the family to religious tradition and social class are weakening while internal family ties are becoming more flexible. The rise of the nuclear family can be seen as the individualization *of* the family. Alongside this, it is possible to discern processes of individualization *within* the

family. Ties are becoming more flexible: between partners and between parents and children. In family life, the affective function appears to be crucial: the family plays a central role in the need for warmth, nurturing, love and acceptance. The more brittle and fragile relations of love and marriage become, the greater the importance of family ties. This means that traditional ties are acquiring new significance.

The second chapter of the study outlines the background to the domestic religiosity and religious upbringing, and clarifies that this context is different for each generation in terms of social life, religious life and family life. The context of family life and upbringing differs from generation to generation. Each generation has a particular perspective on the question of whether and how to give shape and meaning to the Roman Catholic religion in life and in raising children. This chapter supports the open approach to religiosity advocated in the first chapter. Intergenerational research on religiosity should be based on the principle of openness. The way in which one generation gives shape and meaning to religion may not be used as a yardstick to measure the religious shapes and meanings of other generations.

CHAPTER III

This chapter elaborates the theoretical openness advocated, by methodological implementation and explains the qualitative research paths chosen. Both the methods of data acquisition and of data analysis were selected which focus on the perspectives of parents and children. This study is methodologically driven: the hypotheses are formed on the basis of theoretical openness.

Data was acquired by means of biographical interviews. This method has five characteristics: 1) subjectivity, 2) inter-subjectivity, 3) a seeking nature, 4) a bodily character and 5) a dialogical nature.

The interview schedule that is formed is partly open and associative, but also includes a semi-standardized part. This research investigates three of the five determinants which may affect the development of individual religiosity: namely, family, generation and religious affiliation. Gender and social class were not included. In order to investigate these three determinants, a research group was formed including respondents from three generations of Roman Catholic families. These families differ from each other in the extent of their ecclesiastical affiliation and one family is selected from each category. The interview transcripts of the respondents from these selected families were analyzed. The methods used for data acquisition and selection mean that this research, which analyses a small number of case studies, contributes in a certain way to understanding the development of religiosity within the family context. As a consequence of the advocated opinion of a social and dialogical view of external validity, the insights gained are to be regarded as hypotheses that ought to be discussed and considered by others qualified in this field.

The method chosen to analyse the interview transcripts is Paris School semiotics. The objectal semiotic approach is combined with the subjectal semiotic approach to answer for analyses which do justice to the subjectivity of the interview transcripts. The imma-

nent approach of language and the semiotic distinction between the levels of signifier (form, expression) and signified (content) offer a perspective on the historical research of religiosity. Here, the question is whether corresponding or various religious shapes are accompanied by corresponding or various religious meanings. The semiotic set of analytical instruments guards the subjectivity of each transcript. The assumptions made when approaching the text of the transcripts are kept to a minimum and premature conclusions are avoided. The set of instruments ensures that each transcript is analysed systematically and identically. This makes it possible to compare research findings. It also contributes to making the results falsifiable and the research more reliable.

Internal validity is ensured by keeping in mind the subjectivity and the intersubjective nature of the language, particularly in the enunciative traces. An important semiotic notion is, that meaning takes shape during the processes of speaking and reading; meaning cannot be examined as if it had existed previous to the speaking and reading. This safeguards the characteristics of subjectivity and intersubjectivity and recognizes the seeking, bodily and dialogical nature of the shaping of meaning in the biographical interview.

Nevertheless, a semiotic approach to interview transcripts requires an innovative form of semiotics. This research renews semiotic research in three ways: 1) by operationalizing the bodily; 2) by developing a research path for the semiotic analysis of long transcripts; and 3) by comparing the transcripts with one another.

An essential element of the semiotic approach taken in this research is the awareness that the object of investigation and comparison is *not* the religiosity of the respondents. The research object is the religiosity within the transcripts. This notion follows from the view that meaning is given shape during the interview process itself.

CHAPTER IV

This chapter presents the empirical material for each family. It assumes that each transcript gives expression to religiosity in the broad sense: each transcript reflects an individual desire to be part of a larger, comprehensive and ultimate reality. In each transcript, the subjective existence is involved in a reality that goes beyond the subject. Each transcript enunciates, in a peculiar way, the awareness of being part and parcel of a meaningful whole. Although each transcript expresses this in a different way, they are comparable insofar that each transcript enunciates an awareness of sharing in an ultimate, immanent or transcendent reality. The religiosity which each transcript expresses equates to the semiotic concept of enunciation: the peculiar point of view that is given expression. The enunciative point of view colours the shape and meaning of life and upbringing. The enunciative perspective also colours the shape and meaning of the Roman Catholic religion: whether, where and how aspects of this religion are given shape and meaning in life and upbringing.

Gradually the analysis of the transcripts, two major areas are pointed out within which religiosity in the broad sense and ecclesiastical affiliated religiosity were perceived. The first area is the organization of the discursivity. In each text, five different configurations

can be distinguished. These are the configuration of: 1) the unknowable; 2) the Roman Catholic tradition and church, 3) the family, 4) the world and 5) the nature. In each transcript, these configurations accord with each other in a very particular way. In the manner a specific transcript ranks the five configurations and relates them to each other, the transcripts point out the peculiar enunciative or religious viewpoint.

Each transcript also gives expression to a specific way of organizing the bodily. The bodily is divided in three different parts. The prosody describes the form of speaking of each transcript. The thymic dimension focuses on how each transcript speaks about the body and sensations of the bodily. In third place the bodily is at stake in the descriptions of rituality within each transcript. The transcript also expresses the peculiar enunciative or religious angle in the way it arranges the bodily.

This chapter describes how affiliated and non-affiliated religiosity have developed in each family, by indicating the similarities and shifts between the three generations of a family that can be recognized in the organization of the discursivity and the organization of the bodily.

CHAPTER V

This chapter shows how individual religiosity exhibits traces of family, generational and ecclesiastical ties and discourses. A semiotic square is made from each transcript, which summarizes the semiotic analysis: it outlines the fundamental syntax and semantics and it gives a picture of the religiosity of every transcript. At the beginning of this chapter, the squares of each of the three families are put together. KKK-1, KKK-2 and KKK-3 are presented together, and that also applies to the KKO and the KOO family. This means that the main developments within each family can be seen at a glance from the beginning. Placing the squares *alongside* one another gives an insight into the religiosity of each generation, while *diagonally* viewing the squares that are side by side will reveal the religious similarity that is intertwined with ecclesiastical affiliation.

Traces of family bonding. A comparison of the semiotic squares of the members of one and the same family reveals that they match in the semantic axis. The semantic axis represents the most central content (the substance of the content) of the transcript in its raw, unordered form. This substantial content acquires its own peculiar shape and meaning in each transcript and therefore in each square. In the families analysed, the issues of incarnation (KKK) of community (KKO) and of ordination (KOO) are at stake. Individual religiosity contains traces of familial bonding in respect of the most central substance of the content: incarnation, community and ordination. In that respect, each square of one and the same family shows similarity: continuity and continuation. The raw, unordered substance of the content that the semantic axis enunciates, is given shape and meaning, each time in a different way.

Traces of generational bonding. A comparison of the squares of the three families with one another reveals that the shaping of meaning depends on the generation. There are similarities between the squares of each generation: the poles that form the ends of the

semantic axis show classemic match, as well as the narrative programmes. These similarities demonstrate the generational effect of religiosity.

The matching classemes of the first generation express a corresponding view in the organization of the discursivity and of the bodily.

The correspondence between the classemes of the first generation show that they see the various configurations and the bodily in a similar way. The same semantic values are invested in them. In each transcript, the individual life and the relationship to the surrounding context are observed by classemes of oppression, fracture, secrecy and isolation. This sense of deficiency forms the starting point of the narrative programme of each text, which moves in the direction of the opposing classemes of liberation, wholeness, openness and connection. Each narrative programme involves reciprocal transformation, conversion and correction.

The texts of the second generation show similarity because they observe the individual life and the relationship to the context an orientation on form, exterior, surface and explicitness that are rejected in their own life. The attempt to link one's own life with the surrounding context always involves a movement of keeping distance. While the transcripts of the first generation perceive the individual relationship to the surrounding context through classemes of deficiency (oppression and rupture), the texts of the second generation observe this relationship through classemes of alienation (surface and exterior). Here, narrative programmes are constantly at play in the development from within – from harmonization and translation.

The texts of the third generation are similar in the sense through classemes of environmental diversity in the subject's own life and the context in which they find themselves. The attempt to connect one's own existence with its context always involves a movement from the centre of one's own existence which brings about reaction, a movement that makes a selection from diversity, in which experience serves as a guide. This involves narrative programmes of selection and construction of one's own existence.

Traces of ecclesiastical bonding. A comparison of the transcripts of the ecclesiastical-affiliated and the non-affiliated respondents reveals similarities between the transcripts of the affiliated transcripts – in the classemes and in the destination of the narrative programmes. These correspond to a religious destination affiliated to Catholicism. In each topical configuration, the transcripts of the affiliated respondents reflect the time and space of God, which focuses on connectedness and transcending boundaries. This affiliated religious destination guides to narrative programmes that are relativizing in character and to classemes with a focus on connectedness, on the relativity of the self and on alterity. In the transcripts of the non-affiliated respondents, the narrative programmes do not answer to the time and space of God and their classemes do not focus on connectedness with others, nor on putting the self and the ego into a relativating perspective.

CHAPTER VI

This chapter details the hypotheses that the empirical material leads to. It begins with the research method and evaluates the semiotic method.

The hypotheses relate to religiosity as it is expressed within the transcripts. It is assumed that the shape and meaning of religiosity within the transcript does not coincide with the shape and meaning of religiosity outside the transcript. It is assumed that the religiosity within the transcript relates to the reality outside the transcript as a standardizing, guiding ideal. This study does not examine whether or how the ideal reflected in the transcript and the reality of the world outside the transcript in fact relate to one another. Neither do the hypotheses concern this relationship.

The hypotheses on religiosity concern the effect of the factors of family, generation and church involvement. The effect of the factors of gender and social class and how they interact with the factors of family, generation and church-going was not studied, nor included in the hypotheses. This is an area which merits further investigation.

Semiotics has proven to be a suitable method in practical-theological hermeneutic and exploratory research: its text-immanence, analytical instruments and conceptual tools focus on allowing the text to speak for itself as far as possible. The three innovative semiotic paths in this research have played a role in this. The operationalization of the bodily, the search for a way to analyse large text files, and the search for ways to compare texts have helped to reveal what the texts reveal about shape and meaning. The initial steps of this study deserve further critical reflection and require further operationalization.

The investigation has revealed more connections than had been sought. The texts share characteristics that transcend families, generations and religious institutions. In those general transcending characteristics, traces of the Catholicism shared by the transcripts can be discerned.

The evaluation of the research method led to the formation of hypotheses on religiosity, which detect traces of the Roman Catholic tradition, of the family, of the generation and of church-going in individual religiosity.

Individual religiosity and links to the Roman Catholic tradition

1. The emphasis on the social life and on ethical practices.
2. The rooting of knowledge and speaking in practises and putting knowledge and speaking into perspective.
3. The emphasis on perception, experience and emotion.
4. The normativity of these three characteristics.

Individual religiosity and links to the family

1. Individual religiosity is not only tied up with the nuclear family, but can be observed over three generations of the family. Familial links transcend the nuclear family.
2. The familial links originate from the fact that three generations of one family focus on one particular 'issue' which gives their religiosity a certain particular character.
3. Each family has its own 'issue' that structures the religiosity of the generations. This may in principle include various 'concrete' expressions. Every family may focus on its own 'unordered issue'.

4. Familial religiosity cannot be separated from its context. The familial traits of religiosity can only be observed in its concrete shaping and meaning by the generations of the family. The raw, unordered substance of the content that the semantic axis enunciates, is given shape and meaning: in each generation in a way specific to that generation. Ecclesiastical bonding also plays a role in the shaping of meaning.

Individual religiosity and generational links

1. Each generation – in its own manner, which is specific to that particular generation – gives shape and meaning to the the raw, unordered substance of the content that is represented by the semantic axis. Individual religiosity is intertwined with belonging to a particular generation, both on the subject side and the object side. These are interlinked.
2. The subject side of religiosity includes the manner of relating in the broadest sense. This religiosity expresses itself in a fundamental attitude towards the configurations of the surrounding context – the family, the world and nature. That same fundamental attitude reveals itself in the relationship with the configurations of the unknowable and of the Catholic tradition and church.
3. The generational link of the subject side can be observed in the operations of the narrative programmes. Each generation emphasizes different elements of the individual manner of relating to the surrounding, transcending reality.
4. The generational link on the object side of religiosity can be found in the relationships between the classemes, in the semantic investment of figurativization: the configurations. The transcripts of members of the same generation seem to correspond in the way in which the configurations of the unknowable, the Catholic tradition and church, the family, the world and the nature are given shape and meaning, and how they are viewed as being mutually related.

Individual religiosity and ecclesiastical links

1. Church involvement affects whether individual religiosity (subjective and objective) is ecclesiastical-affiliated or non-affiliated. There is a coincidence between affiliated religiosity and church-going, and there is a coincidence between non-affiliated religiosity and absence of church-going.
2. Individual religiosity among non-practising Catholics does not lead to a religious void or to a religious zero. In the case of lapsed church-goers, the affiliated religiosity of the past forms the reference point on which the individual religiosity bases itself.
3. In the religiosity of practising and non-practising Catholics, there appears to be a configuration of the unknowable, which is heterotopic in character and to which the other configurations are related in a certain way: the other configurations are topical in character. The topic is destined by the heterotopic. In the ecclesiastical affiliated transcripts the heterotopic time and space of the unknowable, are conceived of as the time and space of God. In the non-affiliated transcripts, that is not the case.
4. In distinguishing between affiliation and non-affiliation, the question of the nature of the involvement between the heterotopic and the topic is at stake. In affiliated religiosity, the heterotopic destination focuses on the relationship between the het-

erotopical and the topical and on the transformation of the topical. In non-affiliated religiosity, that is not the case.

5. In affiliated and in non-affiliated transcripts, there appears to be a subject side and an object side of religiosity and in both types of transcript, these sides are interlinked. In the transcripts of the affiliated and the non-affiliated, the 'how' and 'whether' of religiosity is intertwined with the 'what'. The subject side of non-affiliated and affiliated religiosity is reactive in character. The fact that the subject side of non-affiliated religiosity differs from the subject side of affiliated religiosity is linked to the difference in the shaping of meaning of the object side.
6. What differentiates affiliated religiosity from non-affiliated religiosity is not the notion of transcendence – that is present in both non-practising and in non-affiliated religiosity. The distinguishing factors are connectedness, solidarity and alterity.

CHAPTER VII

In this chapter, according to the dialogical conception of external validity, the hypotheses formed by this research are tested against other investigations. This section also clarifies whether and how detraditionalization, privatization and subjectivation can be said to exist within the religiosity of the familial context.

The hypothesis concerning the link to the Catholic tradition supports the findings of previous studies and adds to the sense of normativity and continuity: these are characteristics of all three generations.

The hypothesis concerning the link to the family adds the following to earlier findings: the familial link of religiosity emerges in a central substantivity. Within each family, the general characteristics of being Catholic, acquire an accent that is linked with that family: the family 'issue'. This affects the 'whether' and the 'how' of religiosity and, specifically, the 'what' of religiosity. Furthermore, this study reveals that the subjectivity and the objectivity of religiosity are interlinked. The substance of faith (the 'what') reveals itself in attitudes and ways of relating (the 'whether' and the 'how'), and shifts in one area go hand in hand with shifts in the other.

This study also adds to previous studies the understanding that the individualization of the family leads to a relative increase in the weight of religiosity acquired 'from home'.

Religiosity linked with Catholicism acquires its own accent within each family, but this occurs in a way that is bound up with the generation and with the ecclesiastical ties within each specific family. The hypothesis concerning generational links confirms the surmise of those who had put the influence of family into the perspective of influences from the surrounding context – society and the Church.

Following on from generational sociology, a concept which this chapter develops in terms of the religiosity of three generations, it is demonstrated that social influence affects generation-specific orientation, which is a consequence of social developments: the subject side of religiosity is generation-specific. The influence of the Church is mainly found in the Church views of humanity, the world, the Church and society and family life. The interview transcripts show traces of this. An individual is by no means always conscious of being the bearer of an ecclesiastical religious tradition and generally be-

believes that he has no knowledge of the tradition. Links to the cognitions of the Roman Catholic tradition are mainly embodied. The fact that these traces in the transcripts change from generation to generation reveals developments in the theological reflections of the Church. The first generation displays traces of *Casti Connubii*, *Lumen Gentium* and *Gaudium et Spes* in particular. The second generation displays traces of *Familiaris Consortio* and *Lettera alle Famiglie*, while the third generation, particularly the ecclesiastical transcripts, exhibits traces of the theological vision that can be observed in *Deus Caritas est* and *Sacramentum Caritatis*.

De-traditionalization

There is no evidence for de-traditionalization. The significance of the Catholic tradition is increasing, particularly among the third generation. This is occurring in a different way among young practising Catholics to among young non-practising Catholics.

Overall, the Catholic *ecclesiastical affiliated* tradition has not increased in significance. *Cultural* Catholicism, on the other hand, which contributes to the construction and progress of community life (Western society or family life), has gained in importance.

The first form of continuity of non-affiliated Catholicism can be found in Catholicism's foundation of a collective identity and collective values. Being a part of the Catholic collective supports and confirms the individual life and links the life of the individual with that of and within the community – in the family or culture.

The second form of continuity of non-affiliated Catholicism can be found in the repertoire of rituals and symbols that gives expression to the individual's desire for confirmation and for being part of a community. In this non-affiliated transcendent religiosity, questions of peace, justice and solidarity with the hardships of others do not play a role. This is a form of religiosity that seeks to transcend the individual's own life and the vulnerability of that individual existence by confirming its existence by means of the spiritual.

In that continuity, there is evidence of discontinuity. Both non-affiliated forms of Catholicism distinguish themselves from ecclesiastical affiliated, devotional Catholicism through their focus on maintaining the status quo rather than being open to transformation. Non-affiliated Catholicism is also more inclined to maintain boundaries in order to exclude the unfamiliar and the strange than to be open towards others, to the unfamiliar and to alterity. A post-devotional form of Catholicism appears to be developing which exhibits similarities with the Catholic faith in terms of its *shape*, but distinguishes itself from it or is even critical of it in terms of its *meaning*. The proclivity for the conventional associated with the Catholic tradition is carried over into non-affiliated and non-devotional Catholicism.

Among young ecclesiastical affiliated people, it can be observed that greater weight is attached to *the devotional*. Practising younger people express their church involvement to the outside world to a greater extent than their parents' generation. It affects every aspect of life and colours the experiences of everyday life. Affiliation with the Catholic

devotional tradition among young people is characterized by a deliberate choice. Devotional Catholicism, unlike the non-devotional variant, has characteristics of individuality.

The continuation of devotional and affiliated religiosity is not simply a case of devotion being passed down; rather it involves a devotionality which is developing and shaping devotional religious tradition. In the third generation, there are also traces that reveal more recent developments in the Catholic understanding of God. This religiosity experiences God as a mystery of love which opens up defined, rigid and closed forms of existence and sees people from the perspective of connection, solidarity and transformation. That openness to connection, solidarity and transformation demonstrates the similarities between third generation and the first two generations. There is also evidence of continuity in the sense that each generation shares and shapes the Catholic faith as it manifests itself in that particular period. As far as the continuity of the Catholic faith is concerned, we can also speak of the *continuous renewal of tradition*.

Subjectivation

There is evidence of *subjectivation in non-affiliated Catholicism*. Within this, there is no evidence that subjectivity is evoked or related to the devotional religious tradition and community. The Catholic tradition is an arena of values, rituals and symbols. When making use of or participating in these, an individual, subjective manifestation of shape and meaning is sought. This subjective intercourse with the tradition does not seek to be part of the tradition and of processes of giving shape to meaning by the Catholic tradition. There is evidence of some *religious tourism*: a subjectivity which is not related to tradition. Non-affiliated Catholicism does not contribute to subjectivity in the sense of 'becoming a subject', but it does contribute to the non-discriminatory inclusion of the individual in a ultimate collective reality: immanent or transcendent.

As far as non-affiliated religiosity is concerned, this study also clarifies that subjectivity does not originate, as it is claimed, 'from the inside'; it is also focused through a standardizing external ideal and has the character of an answer. Also in non-devotional religiosity, the 'what' and the 'whether' and the 'how' are intertwined. Here is also a guiding framework which may have transcendent and immanent traits. We can discern a development which we can describe as *sacralization* – of the self and of intimate relationships. Sacralization is characterized by the awareness that the ideal image of perfection in personal and social life is achievable and feasible: this ideal acquires a sacred, unquestionable and ultimate character.

In devotional Catholicism, human existence coincides less with an ideal. Both experiences of confirmation and experiences of the interruption of individual existence denote the mystery of God. Existence is not sacred but *sacramental* in character. In devotional Catholicism, too, subjectivation plays an important role. That, however, is tied up with the objective dimension. The fact that the subjective elements of individual experience, perception and communication play a larger role demonstrates traces of the devotional tradition that has attributed more value to it as the site where faith is to be found. Subjectivity is subsequently interlinked with this, because individual perception and experience focuses on forming part of the faith community. There is evidence of a *pilgrimizing* attitude towards the Catholic religious tradition: subjectivity is tied up with tradition.

Privatization

The private orientation of individual religiosity is closely tied to the degree to which it is institutionally grounded. The more individual religiosity is tied to devotional worship in church, the more the emphasis is on contributing to the lives of others and the world.

The core of the devotional religiosity is engagement with God as a God of connection and solidarity who calls for the transformation of people and the world and in which transcendence is a welcoming perspective – a mystery that requires that established boundaries be opened again and again. Devotional affiliated religiosity is typified by openness to others, including strangers – in others, the Other is anticipated. Devotional religiosity is typified by the willingness to de-centre – to think one's self away from the centre. At the heart of devotional religiosity is the willingness to relate one's self to and put one's self into the perspective of the other and the Other: *alterity*. This works through engagement with others, including with relative strangers, and with life in the world. Both the progressive and the more conservative variants of social involvement share the perspective that people must engage with one another. It is a question of *entering into and maintaining relationships*.

This study seems to suggest that the social commitment that can also be observed in non-affiliated religiosity has in the Catholic devotional tradition. This is a question of non-devotional religiosity that radicalizes the social involvement related to ecclesiastical religion. Such commitment can be discerned particularly among those of the first generation of the non-practising, who form part of the protest generation. Among the younger non-practising Catholics and among the non-practising who form the second non-practising generation in their family, the non-devotional transcendent religiosity that is observed, is not accompanied by social commitment. This is an area that merits further research.

The last chapter concludes the study with a number of recommendations for church policy. Primarily, these recommendations recognize, confirm and promote the capacity of families – at home and from the home outwards – to sanctify life in the world, and thus to contribute to the salvation mission of the Church. Subsequently, recommendations are made on the voluntary commitment of parents and youngsters to ecclesiastical life in the stricter sense: the progress of parish life. The recommendations advocate the pastoral supervision of volunteers which recognizes that the first calling of the layman is secular, that stimulates the discussion of the knowledge and experience of the layman about life in the world of the family and society within church life, and can contribute to the mission of the Church to put life in the world in the perspective of salvation.

The last recommendations concern which particular type of follow-up study is desirable.

BIJLAGE: HET INTERVIEWSCHEMA

Inleiding

- ☐ Uitproberen cassettedeck en microfoon
- ☐ Inleidend praatje:
 - ☐ Blijdschap om de bereidheid om mee te werken uitspreken
 - ☐ Vertellen over de bedoeling van het onderzoek: refereren aan brief en telefoongesprek
 - ☐ Vertellen over de achtergrond van onderzoek en onderzoeker
 - ☐ Vertellen, verwijzend naar de brief, dat het de bedoeling is dat het interview wordt opgenomen en dat gegevens, anoniem gemaakt, gebruikt kunnen worden voor het proefschrift en na een bepaalde periode worden vernietigd
 - ☐ Hier toestemming voor vragen
 - ☐ Vertellen dat tijdens het gesprek wat aantekeningen zullen worden gemaakt om het een en ander vast te houden.
 - ☐ De opzet in vier onderdelen uitleggen
 - ☐ Navragen of het duidelijk is en of er vragen zijn.

Deel 1. De foto's

Ik geef u een stapeltje met foto's.
Ik wil u vragen of u er naar wilt kijken,
en er een paar uit wilt kiezen, ongeveer drie,
die iets laten zien van wat voor u in uw leven echt belangrijk is.
Wilt u dat doen en er daarna over vertellen?

Aandachtspunten:

*Naar verdieping en feiten vragen.
Op prosodie letten.*

Deel 2. De tijdsbesteding

Het volgende deel van het interview gaat over de bezigheden waar u in een gemiddelde week uw tijd aan besteedt. Ik geef u een formulier.

Wilt u deze lijst eens rustig doorkijken?
Wilt u daarna op dit formulier aangeven aan welke bezigheden u iedere week tijd besteedt?
Om hoeveel uren gaat dat ongeveer elke week?
Daarna wil ik er graag met u over doorpraten.

(Eventueel pen overhandigen).

De tijdsbesteding

- a) betaald werk
- b) huishoudelijke werkzaamheden
- c) opvoeding van de kinderen
- d) studie
- e) contact met echtgenoot - echtgenote / partner
- f) betaalde nevenfuncties
- g) vrijwilligerswerk: sport, school, verenigingsleven, politiek, kerk, vakbond, etc.
- h) opleiding of cursussen
- i) zorg voor mensen in de directe omgeving
- j) godsdienstige activiteiten
- k) vrije tijdsbesteding: uitgaan, muziek, sport, kaarten, fietsen, wandelen, etc.
- l) kranten, boeken en tijdschriften. zo ja: welke?
- m) radio en tv zo ja: waarnaar?
- n) contact met ouders/ kinderen/ kleinkinderen
- o) contact met andere familieleden
- p) contact met vrienden en bekenden
- q) overige bezigheden

Topics:

- ☐ eventuele meer incidentele belangrijke bezigheden
- ☐ hoe zagen de bezigheden eruit in de opvoedende fase, bij groot(ouders)
- ☐ kunt u zeggen wat u in een bepaalde bezigheid aanspreekt, wat betekent het voor u
- ☐ geven deze bezigheden het leven zin
- ☐ heeft dit volgens de respondent te maken met een levensbeschouwing, met een geloof of met een kerk

Aandachtspunt: Op prosodie letten.

Deel 3. De waardenlijst

Ik geef u een lijst met waarden die voor iemands leven belangrijk kunnen zijn.

Wilt u er eens naar kijken?

Wilt u van deze lijst eens aankruisen welke waarden voor uw leven belangrijk zijn?

Welke waarden zijn in uw leven belangrijk?

1. gehoorzaam zijn
2. vrij en onafhankelijk zijn
3. vertrouwen in God hebben
4. van het leven genieten
5. hoe je eruit ziet
6. een betaalde baan hebben
7. een huwelijk of vaste relatie hebben
8. verbonden zijn met andere mensen
9. om kunnen gaan met onmacht, verdriet en pijn

10. rechtvaardig zijn
11. jezelf kunnen ontplooien
12. van God afhankelijk zijn
13. genieten van rust en stilte
14. seksualiteit beleven
15. iets bereiken in de wereld
16. een goed gezinsleven hebben
17. gezelligheid ervaren
18. ontvankelijk zijn
19. verantwoordelijk zijn
20. in harmonie met jezelf zijn
21. verbonden zijn met een geloofsgemeenschap
22. sober leven
23. gezond zijn
24. je plaats weten
25. kinderen hebben
26. vriendschappen onderhouden
27. eerbiedig zijn
28. rekening houden met anderen
29. geloven in je eigen kracht en mogelijkheden
30. openstaan voor dingen buiten deze wereld
31. genieten van kunst en cultuur
32. kuis zijn
33. goed zijn in je werk
34. zelf je kinderen opvoeden en verzorgen
35. intimiteit ervaren
36. kunnen berusten
37. je inzetten voor de gemeenschap
38. jezelf wegcijferen
39. spiritualiteit ervaren
40. van vrije tijd genieten
41. nee kunnen zeggen
42. het financieel goed hebben
43. trouw zijn
44. samen dingen doen
45. aanvaarden van onvolkomenheden

Topics:

- ☐ bij ouders en grootouders: welke waarden speelden een rol in de opvoedende fase
- ☐ bij kinderen en ouders: waren deze waarden voor de ouders ook belangrijk
- ☐ de empirische referent: waaraan kon je nou zien dat zo'n waarde belangrijk was/is
- ☐ hebben deze waarden met het katholieke geloof te maken? hoe verhoudt het katholieke geloof zich tot de belangrijke waarden. Positief, negatief, niet? Doorwerking kerkelijkheid op relevantie van dit geloof
- ☐ eventuele andere waarden

Aandachtspunt: Op prosodie letten.

Deel 4. Het beeld van het katholieke geloof

Vraag 1. Waar denkt u aan bij het katholieke geloof?

Topics:

- ☐ vormgeving van genoten godsdienstige opvoeding en ervaring ervan (schoolkeuze, kerkgang, initiatiesacramenten, gebedspraktijk, bijbellezen, rituelen en symbolen)
- ☐ latere ervaringen met kerk en geloof (politiek, eigen geweten, rol vrouw, etc.)

Vraag 2. Betekent dit geloof iets in uw leven, in hoe u dat vormgeeft?

Topics:

- ☐ vormgeving van gegeven godsdienstige opvoeding en ervaring ervan (schoolkeuze, etc.). hoe zag/zie je dat nou concreet
- ☐ de relevantie van de godsdienst in het verdere leven, persoonlijk en maatschappelijk. Zag/zie je dat nou ook concreet?

Aandachtspunt: prosodie

Deel 5. Persoonlijke gegevens

Ik wil graag nog even enkele persoonlijke gegevens met u langslopen. Deze komen niet op de band.

(band uitzetten)

- 1) X is grootvader/grootmoeder - vader/moeder - zoon/dochter
- 2) Wat is uw geboortedatum?
- 3) Waar bent u geboren?
- 4) In welke plaatsen hebt u gewoond?
- 5) Kunt u iets vertellen over uw huiselijke situatie?
 - a) getrouwd, wonen bij elkaar/ apart
 - b) gescheiden sinds....
 - c) weduwe/weduwnaar sinds.....
 - d) hertrouwd, samenwonend, lat-relatie
 - e) woont bij ouders/ woont zelfstandig
- 6) Hoeveel kinderen hebt u en van welke leeftijd? / Hebt u kinderen en van welke leeftijd?
- 7) Kunt u iets vertellen over uw werk?
 - a) Gepensioneerd? Welk beroep?
 - b) In de eigen huishouding werkzaam? Combinatie met een beroep buitenshuis?
 - c) Werkzoekende, langdurig ziek of WAO?
 - d) Studerend? Voor welk beroep? Naast een baan?

- e) Welke opleiding heeft u gevolgd? Ligt het werk in het verlengde van de opleiding?
- 8) Wat was het werk van uw ouders?
- 9) Rekent u zichzelf tot een bepaalde kerk of godsdienstige groep?
- 10) En vroeger, rekende u zichzelf toen tot een bepaalde kerk of godsdienstige groep?
- 11) Rekent u zichzelf tot een niet-godsdienstige groep of organisatie die iets met 'levensbeschouwing' te maken heeft?

Tot besluit

Vragen hoe het interview is ervaren. Mee of tegengevallen? Welke verwachtingen?
Opnieuw toestemming vragen om anoniem gemaakte gegevens te mogen gebruiken
Hartelijk bedanken en navragen of de familie prijs stelt op een exemplaar van de dissertatie.

LITERATUURLIJST

Kerkelijke Documenten

- 📖 **Pius XI (1930).** *Casti Connubii*. *Encycliek over het Christelijk Huwelijk (CC)*. Hilversum: Ecclesia Docens.
- 📖 **Apostolicam Actuositatem (1965).** *Decreet over het lekenapostolaat (AA)*. Uit: Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie. Katholiek Archief, Amersfoort 1976
- 📖 **Lumen gentium (1964).** *Dogmatische constitutie over de Kerk (LG)*. Uit: Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie. Katholiek Archief, Amersfoort 1967.
- 📖 **Gaudium et spes (1965).** *Pastorale constitutie over de Kerk in de wereld van deze tijd (GS)*. Uit: Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie. Katholiek Archief, Amersfoort 1967.
- 📖 **Gravissimum educationis (1965).** *Verklaring over de christelijke opvoeding van het Tweede Vaticaans Oecumenisch concilie (GE)*. Publicatie: www.rkdocumenten.nl
- 📖 **Johannes Paulus II (1981).** *Familiaris Consortio (FC)*. *Apostolische exhortatie over de taken van het christelijk gezin in de wereld van deze tijd*. Publicatie: www.rkdocumenten.nl.
- 📖 **Johannes Paulus II (1984).** *Handvest van de rechten van het gezin. Voorgelegd door de heilige Stoel aan alle personen, instellingen en gezagsdragers die betrokken zijn bij de zending van het gezin in de wereld van vandaag*. In: Rondom Gezin. Driemaandelijks tijdschrift van de Nationale Raad voor Gezinspastoraal. Brugge. Nr. 4 (1984) 193-199
- 📖 **Johannes Paulus II (1994).** *Lettera alle Famiglie. Brief aan de gezinnen (LF)*. *Bij gelegenheid van het Internationaal Jaar van het Gezin (1994)*. Utrecht: Secretariaat Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland/Kerkelijke Documentatie 22, nr. 4 (1994).
- 📖 **Johannes Paulus II (1995).** *Evangelium Vitae (EV)*. *Encycliek over de waarde en onaantastbaarheid van het menselijk leven*. Uitgave: www.rkdocumenten.nl
- 📖 **Benedictus XVI (2005)** *Deus caritas est*. *Encycliek over de christelijke liefde (DC)*. Utrecht: Secretariaat Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland/Kerkelijke Documentatie 34, nr. 1 (2006).
- 📖 **Benedictus XVI (2007).** *Sacramentum caritatis. Postsynodale apostolische Exhortatie over de Eucharistie, bron en hoogtepunt van het leven en de zending van de Kerk (SC)*. Utrecht: Secretariaat Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland/Kerkelijke Documentatie 35, nr. 5-6 (2007)
- 📖 **Katechismus van de Katholieke Kerk (1992)**. Utrecht: Secretariaat Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland (1995).
- 📖 **Pontifical Council for Culture/Pontifical Council for Interreligious Dialogue. (2003).** *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life. A Christian Reflection on the "New Age"*.
- 📖 **Pauselijke Raad voor Rechtvaardigheid en Vrede (2004).** *Compendium van de sociale leer van de kerk*. Libreria Editrice Vaticana.
- 📖 **Getuigen van de hoop die in ons leeft (2006).** *Bisschoppelijke Brief over missie in de 21^e eeuw*. Publicatie: www.rkdocumenten.nl.

---- A ----

- 📖 **Aalten, A. / Moree, M. (1994).** *Tussen Fascinatie en Pretentie. De biografische benadering als onderzoeksmethode in vrouwenstudies.* In: Tijdschrift voor Vrouwenstudies XV4. 491-506.
- 📖 **Aalten, A. (1995).** *Onvoltooid zelfbeeld: Enkele opmerkingen over het gebruik van levensverhalen van jonge mensen.* In: Comenius, 15/3. 318-333.
- 📖 **Aarnink, L. (1992).** *Geloven kan gewoon.* In: Speling 44/1. 27-31.
- 📖 **Alma, H. (1993).** *Geloven in de leefwereld van jongeren.* Kampen: Kok.
- 📖 **Alma, H. / Janssen, J. (2000).** *Jeugd en zingeving: een open vraag.* In: Zin op school. Zingeving in het voortgezet onderwijs. 9-25. Nijmegen: KSVG.
- 📖 **Anbeek, C. / Douven, K. / Kranenborg, R. / Montsma, B. (1996).** *Opstanding of reïncarnatie: variaties op één thema?* Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Amerongen, Th. van (1983).** *De ene God is de andere niet.* In: Tijdschrift voor Gelovig Leven 39 (1983). 137-142.
- 📖 **Andree, T. (1983).** *Gelovig word je niet vanzelf. Godsdienstige vorming van rooms-katholieke jongeren tussen 12 en 20 jaar.* Nijmegen: dissertatie.
- 📖 **Andree, T. (1987).** *Religieuze socialisatie en het gezin.* In: T. Andree/P. Steegman (red.). *Religieuze socialisatie.* Utrecht: Faculteit der Godsgelerdheid. 161-164
- 📖 **Andree, T. (1991).** *Geschapen naar Gods beeld. Pleidooi voor opvoeding tot eigenwaarde en zelfrespect, omwille van de dialoog.* Utrecht: Faculteit der Godgeleerdheid Rijksuniversiteit.
- 📖 **Andree, T. / Vecht, A. van der (1992).** *Waardevol geloven.* Utrecht: Pressa Via Escautina.
- 📖 **Ardui, J. (2003).** *Populaire muziek: de religieuze ervaring van hedendaagse jongeren?* In: L. Boeve (red.). *God, hoe voelt dat?* 137-161. Leuven: Davidsfonds.
- 📖 **Arens, A. (1994).** *Grootouderschap en geloofsopvoeding. Een pleidooi voor een catechese met grootouders.* In: Rondom Gezin 15 (1994), 87-94
- 📖 **Arts, W. (2006).** *Van God los? Bespreking van: Godsdienstige veranderingen in Nederland. Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, door Jos Becker en Joep de Hart, m.m.v. Linda Arnts.* In: Religie en Samenleving (2006). 121-149.

---- B ----

- 📖 **Baarda, D. B. / Goede, M. P. M. de (1995).** *Basisboek Methoden en Technieken. Praktische handleiding voor het opzetten en uitvoeren van onderzoek.* Houten: Stenfert Kroese.
- 📖 **Baarda, D. B. / Goede, M. P. M. de / Teunissen, J. (1997).** *Basisboek Kwalitatief Onderzoek.* Houten: Stenfert Kroese.
- 📖 **Baart, A. (1997).** *Natuurlijke neigingen in praktisch theologisch onderzoek.* In: A. Smaling en E. Hijmans (red.) *Kwalitatief onderzoek en levensbeschouwing.* 66-99. Amsterdam: Boom.
- 📖 **Baart, A. (2001).** *Hoe kom je erbij? Inleiding conferentie 25 jaar KCWO Overijssel.* Hengelo: Katholiek Centrum Welzijnsbevordering Overijssel

- 📖 **Baart, A. / Vosman, F. (red.) (2003).** *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*. Utrecht: Lemma.
- 📖 **Bakker, C. / Maas, J. (2001).** *Leven in de moderniteit: een actief proces. Van overdragen naar het verwerven van de (eigen) religieuze horizon*. In: G.A.F. Hellemans e.a. (red.). *De moderniteit van religie*. 73-96. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Bakker, R. (1978).** *Het structuralisme*. In: R.C. Kwant (red.). *Mensbeelden. Filosofie in een pluriforme samenleving*. 104-136. Alphen aan den Rijn: Samsom.
- 📖 **Baranowski, A. (1996).** *Kleine Kerkgemeenschappen creëren. Een plan om uw parochie en geloofsleven te veranderen* (vert. A. Simons). Utrecht: DPD.
- 📖 **Barth, K. (1946).** *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. 544-552. Zürich: Evangelischer Verlag.
- 📖 **Barth, K. (2008).** *De brief aan de Romeinen* (vert. M. Wildschut). Amsterdam: Boom
- 📖 **Beck, U. (1986).** *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 📖 **Beck, U. (1990).** *Die Irdische Religion der Liebe*. In: U. Beck en E. Beck-Gernsheim. *Das ganz normale Chaos der Liebe*. 222-266. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 📖 **Beck, U. (1994).** *The Reinventing of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernisation*. In: U. Beck, A. Giddens en S. Lash (eds.) *Reflexive Modernisation. Politics, Tradition and Aesthetics in Modern Social Order*. 1-55. Stanford California: University Press.
- 📖 **Becker, H. (1992).** *Generaties en hun kansen*. Amsterdam: Meulenhoff
- 📖 **Becker, H. (1998).** *Onderzoek naar generaties: vroeger en nu*. In: H. Righart / P. Luykx (red.). *Generatiemix. Leeftijdsgroepen en cultuur*. 9-37. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers
- 📖 **Berger, P. L. (1969).** *Het hemels baldakijn*. Bilthoven: Ambo.
- 📖 **Berger, W. (1976).** *De ziel verkocht en teruggewonnen?* Nijmegen: Dekker en Van de Vegt.
- 📖 **Bernts, T. (1997).** *De parochie als vrijwilligersorganisatie*. In: T. Bernts (red.). *Pal voor de kerk. Vrijwilligerswerk in katholieke parochies*. Kaski-reeks 3. 10-89. Nijmegen: University Press.
- 📖 **Bernts, T. /Kregting, J. (2001).** *Kritisch en loyaal. Vrijwilligers in de rooms-katholieke parochies*. Rapport nr. 488. Nijmegen: Kaski
- 📖 **Bernts, T. (2007).** *Nederlanders over de plaats van religie in de samenleving*. In: T. Bernts, G. Dekker en J. de Hart. *God in Nederland 1996-2006*. 76-117. Kampen: Ten Have/RKK.
- 📖 **Bertrand, D. (1989).** *Narrativity and Discursivity. Points of reference and Problematics*. In: P. Perron en F. Collins (eds). *Paris School Semiotics*. 105-139. Amsterdam/Philadelphia.
- 📖 **Beunders, H. (2002).** *Publieke tranen. De drijfveren van de emotiecultuur*. Amsterdam: Contact.
- 📖 **Bisschops, A. (2003).** *Participerend leiderschap in de parochie van de toekomst: (zelf)aansturing en de uitdaging van de autonomie*. In: S. Hellemans e.a. (red.). *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020*. 61-83. Zoetermeer: Meinema.

- 📖 **Bisschops, A. / Pieper, J. / Putman, W. (red.) (2003).** *Vreugde en verdriet van de pastor*. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Blommesteijn, H., e.a. (2006).** *God in je huiskamer*. Kampen: Kok/RKK-KRO Mediapastoraat.
- 📖 **Boeve, L. (1996).** *Erfgenaam en erflater. Kerkelijke tradities binnen de Traditie*. In: H. Lombaerts en L. Boeve (red.). *Traditie en initiatie. Perspectieven voor de toekomst*. 43-88. Amersfoort/Leuven: Acco.
- 📖 **Boeve, L. (1999).** *Onderbroken traditie. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?* Kapellen: Pelckmans.
- 📖 **Boeve, L. (2003a).** *De sacramentele onderbreking van de levensrituelen*. In: L. Boeve, S. van den Bossche, G. Immink en P. Post (red.). *Levensrituelen en sacramentaliteit. Tussen continuïteit en discontinuïteit*. 31-48. Kampen: Gooi en Sticht.
- 📖 **Boeve, L. (2003b).** *Beyond correlation strategies. Teaching religion in a de-traditionalised and Pluralised Context: A Playground for Socio-cultural and Theological Renewal*. In: H. Lombaerts en D. Pollefeyt (ed.). *Hermeneutics and Religious Education*. 26-40. Leuven.
- 📖 **Boeve, L. (2003c).** *God. Hoe voelt dat?* Leuven: Davidsfonds
- 📖 **Boeve, L. (2004).** *Cultural Apophatism: A Challenge for Contemporary Theology*. In: F. Bakker (ed.). *Rethinking Ecumenism. Strategies for the 21st Century*. 79-92. Meinema, Zoetermeer.
- 📖 **Boeve, L. (2006).** *God onderbreekt de geschiedenis. Theologie in tijden van ommekeer*. Kapellen: Pelckmans.
- 📖 **Bogt, T. ter (1987).** *Opgroeien in Groenlo. Jongeren, zingeving en levensbeschouwing*. Amersfoort/Leuven: Acco.
- 📖 **Bois-Reymond, M. du / Peters, E. / Ravesloot, J. (1990).** *Jongeren en ouders: van bevelshuishouding naar onderhandelingshuishouding. Een intergenerationele vergelijking*. In: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 17/3, 69-99.
- 📖 **Bois-Reymond, M. du (1991).** *Opvoedingshuishoudingen intergenerationeel bekeken. Drie case-studies uit het Leidse onderzoek 'Jongeren, hun ouders en arbeid'*. In: J.R.M. Gerris (red.). *Gezinsontwikkeling*. 55-88. Amsterdam/Lisse: Swets en Zeitlinger.
- 📖 **Bolt, L. (2000).** *Sociale erfenissen. Oriëntaties van ouders bij het opvoeden*. Delft: Eburon.
- 📖 **Boos-Nünning, U. (1972).** *Dimensionen der Religiosität*. München: Kaiser Verlag
- 📖 **Borgman, E. / Dijk, B. van / Salemink, T. (1995).** *Gebroken beelden*. In: E. Borgman e.a. (red.). *Katholieken in de moderne tijd. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging*. 11-23. Zoetermeer: De Horstink
- 📖 **Borgman, E. (1997).** *Is de aarde van God? Over het belang van theologische vragen*. In: *Tijdschrift voor Theologie* 37 (1997), 216-227.
- 📖 **Borgman, E. (1999a).** *Een omvattend verbond. De zin van theologische reflectie op het huwelijk*. In: *Tijdschrift voor Theologie* 39 (1999), 107-117.
- 📖 **Borgman, E. (1999b).** *Liefde als geloof in verbondenheid*. In: A.-M. Korte e.a. (red.). *De ordening van het verlangen. Vriendschap, verwantschap en (homo)seksualiteit in joodse en christelijke tradities*. 87-105. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Borgman, E. (2004).** *Gods gedaanteverandering: De metamorfosen van de religie en hun theologische betekenis*. In: *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 45-66.

- 📖 **Borgman, E. (2006a).** *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*. Kampen: Klement.
- 📖 **Borgman, E. (2006b).** *De onlosmakelijke verbondenheid van religie en publiek domein: pleidooi voor een 'omgekeerde doorbraak'*. In: W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (red.). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. 315-336. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. Den Haag/Amsterdam: University Press.
- 📖 **Borgman, E. (2006c).** *Zoeken naar de ontledigde waarheid: De blijvende toekomst van het tweede vaticaanse concilie*. In: *Tijdschrift voor Theologie* 46 (2006), 3-12.
- 📖 **Borgman, E. (2008).** *'...want de plaats waarop je staat is heilige grond'. God als onderzoeksprogramma*. Amsterdam: Boom.
- 📖 **Bosch, H. van den (2003).** *De toekomst van de parochiecatechese*. In: S. Hellemans e.a.(red.). *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020*. 124-137. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Bosch, H. van den (2006a).** *In het spoor van Gods gedaanteverandering*. In: *Tijdschrift voor Theologie* 46 (2006), 33-57.
- 📖 **Bosch, H. van den (2006b).** *Wie voetbal niet begrijpt, begrijpt het leven niet. Geloofsgemeenschap en voetbalgemeenschap komen overeen*. In: *Volzin* 16 juni 2006, 18-21.
- 📖 **Boschma, J. / Groen, I. (2006).** *Generatie Einstein. Slimmer, sneller en socialer. Communiseren met jongeren van de 21^e eeuw*. Pearsom Education: Prentice Hall.
- 📖 **Brink, G. van den (2006).** *De migratie van het goddelijke. Over geloof en kerk in de moderne maatschappij*. In: W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (red.). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. 417-434. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. Den Haag/Amsterdam.
- 📖 **Brinkgreve, C. (1993).** *Mannen en vrouwen. Verschuivingen in macht en identiteit*. In: T. Zwaan (red.). *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van middeleeuwen tot moderne tijd*. 298-311. Amsterdam/Heerlen: Boom/Open Universiteit.
- 📖 **Brinkgreve, C. (1998).** *Spanningen tussen generaties in de jaren negentig*. In: H. Righthart / P. Luykx (red.). *Generatiemix. Leeftijdsgroepen en cultuur*. 181-195. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers.
- 📖 **Brinkgreve, C. (2004).** *Vroeg mondig, laat volwassen*. Amsterdam/Antwerpen: Augustus.
- 📖 **Brouwer, R. / De Groot, K./ De Roest, H. / Sengers, E. / Stoppels, S. (2007).** *Levend Lichaam. Dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland*. Kampen: Kok
- 📖 **Brussel, H. / Smits, M. (1998).** *Een vuilevoetenspoor op een wit tapijt. Twintig jaar bedrijfspastoraat in het Aartsbisdom Utrecht*. Utrecht: Aartsbisdom Utrecht.
- 📖 **Bulckens, J. (1983).** *Het gezin als godsdienstig opvoedingsmilieu*. In: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 39 (1983), 145-154.
- 📖 **Bulckens, J. (1994).** *Zoals eens op de weg naar Emmaus. Handboek voor catechetik*. Amersfoort/Leuven: Acco.

---- C ----

- 📖 **Campen, A. van (2002).** *Mystagogie als inwijding in geloof en gemeenschap*. In: Bijdragen 63 (2002), 281-310.
- 📖 **Caputo, J. (2001).** *Religie*. London/New York: Routledge.
- 📖 **Chatelion Counet, P. (1998).** *Over God zwijgen. Postmodern bijbellezen*. Zoetermeer: Meinema.

---- D ----

- 📖 **Dekker, G. (2007).** *Het christelijk godsdienstig en kerkelijk leven*. In: T. Bernts, G. Dekker en J. de Hart: *God in Nederland 1996-2006*. 13-75. Kampen: Ten Have/RKK.
- 📖 **Dekker, P. / Hart, J. de / Peters, J. (1997).** *God in Nederland 1966-1996*. Amsterdam: Anthos.
- 📖 **Dekker, P. / Hart, J. de (2001).** *Levensbeschouwing en vrijwilligerswerk. Het belang van netwerken in een seculariserende samenleving*. In: *Tijdschrift voor Humanistiek* 8.
- 📖 **Dekker, P. / Hart, J. de (2002).** *Het zout der aarde. Een analyse van de samenhang tussen godsdienstigheid en sociaal kapitaal in Nederland*. In: *Sociale Wetenschappen* 45/1, 45-61.
- 📖 **Delorme, J. (1989).** *Knowing, Believing and Communicating in Parables*. In: P. Perron en F. Collins (eds.) *Paris School Semiotics* 1. 161-182. Amsterdam/Philadelphia.
- 📖 **Denaux, A. (2006).** *Katholieke theologie in een context van (post)moderniteit*. Publicatie op internet.
- 📖 **Derks, M. (1992).** *Voor de jeugd in kerk en samenleving*. In: M. Derks (red). 'Roomse Dochters': *Katholieke vrouwen en hun beweging*. 281-306. Baarn: Arbor.
- 📖 **Derksen, J. (2008).** 'Nederland is koploper in narcisme'. In: *Intermediair* 12, 20 maart 2008. 38-43
- 📖 **Derksen, N. (1989).** *Eigenlijk wisten we het wel, maar we waren het vergeten. Een onderzoek naar parochieontwikkeling en geloofscommunicatie in de parochies van het aartsbisdom Utrecht*. Kampen: Kok.
- 📖 **Derksen, N. (2003).** *Kom en zie. Werkboek geloofsgesprek in groepen*. Kampen: Kok.
- 📖 **Dillen, A. (2004).** *Tussen verheerlijking en afwijzing. Realistische hoop voor gezinnen*. In: *Rondom Gezin* 25, jubileumnummer. 58-70.
- 📖 **Dillen, A. (2006).** *Geloof in het gezin? Ethiek, opvoeding en gezinnen vandaag*. Leuven: LannooCampus.
- 📖 **Dillen, A. (2007).** *Geweld in gezinnen. Uitdagingen voor het pastoraat*. In: *Praktische theologie* 2007/3, 333-356.
- 📖 **Dingemans, G. (1996).** *Manieren van doen. Inleiding tot de studie van de praktische theologie*. Kampen: Kok.
- 📖 **Dinklo, I. (2006).** *Feiten en fabels over kwalitatieve onderzoeksresultaten*. In: *Kwalon* 32/2 (2006), 35-43.

- 📖 **Donk, W. van de / Plum, R. (2006).** *Begripsverkenning*. In: W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (red.). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. 25-54. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid Den Haag/Amsterdam.
- 📖 **Donk, W. van de / Jonkers, P. (2006).** *Geloven in het publieke domein: een introductie van deze verkenning*. In: W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (red.). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. 13-24. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. Den Haag/Amsterdam: University Press.
- 📖 **Drayer, E. / Ven, P. van de (red.) (2006).** *De God van Nederland. Op zoek naar het hogere in de lage landen*. Amsterdam: Van Gennip.
- 📖 **Dresen, G. / Heijst, A. van (1982).** *Het eerste is mooi, het tweede is mooier. Over vrouwen, celibaat en lichamelijkeheid*. In: D. Meerman e.a. (red.): *Kerk en Lichaam*. Eltheto 68, 74-108. Zeist: NCSV.
- 📖 **Duyvendak, J. W. / Hurenkamp, M. (red.) (2004).** *Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Gennip
- 📖 **Dijk-Groeneboer, M. van / Maas, J. (2000).** *Van God los?* Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit.
- 📖 **Dijk-Groeneboer, M. van / Maas, J. (2001).** *Op zoektocht: levenslang! Eindrapport Jongeren en zingeving*. Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit.
- 📖 **Dijk-Groeneboer, M. van / Maas, J. (2005).** *Geloof effe checke! Onderzoek naar jongeren en zingeving*. Utrecht: Katholieke Universiteit.
- 📖 **Dijk-Groeneboer, M. van (2006).** *Jongeren en geloof: on-zin?* In: *Praktische Theologie* 2006/3. 308-321.
- 📖 **Dijk-Groeneboer, M. van / Maas, J. / Bosch, H. van den (2008).** *Godsdienst? Lekker belangrijk! Onderzoek naar jongeren en zingeving*. Tilburg: Faculteit Katholieke Theologie
- 📖 **Dijn, de H. (2006).** *Religie in de 21^e eeuw. Kleine handleiding voor voor - en tegenstanders*. Kampen/Kapellen: Klement/Pelckmans.

---- E ----

- 📖 **Elchardus, M. / Lauwers, S. (2000).** *De zelfreligie. Een exploratie van haar betekenis en dimensies*. In: *Sociologische Gids. Tijdschrift voor sociologie en sociaal onderzoek*, 2000/5, 330-349.
- 📖 **Elchardus, M. / Siongers, J. (2001).** *Het onbehagen van de grenzeloosheid. Een empirisch onderzoek naar het verband tussen detraditionalisering, zingeving en onbehagen*. In: H. Witte e.a. (red.). *Openheid of leegte? Over zingeving bij jongeren*. 35-74. Leuven/Leusden: Acco.
- 📖 **Elshof, T. / Maas, J. (2002).** *Gezinscatechese, een (on)mogelijkheid? Een veldrapportage*. In: *Rondom Gezin* 23 (2002). 135-150.
- 📖 **Elshof, T. (2004).** *Hoe te spreken over het 'heilige'?* In: *Kwalon* 9 (2004). 39-43.
- 📖 **Elshof, T. (2006).** *Enunciatie in interviews*. In: *Kwalon* 11/2 (2006). 29-34.
- 📖 **Elshof, T. / Maas, J. (2006).** *Mediapastoraat: meer dan liturgie alleen*. In: H. Blommestijn e.a.. *God in je huiskamer*. 70-91. Kampen: Kok-Mediapastoraat RKK/KRO.

- 📖 **Emans, B. (1990).** *Interviewen. Theorie, techniek en training.* Groningen: Wolters-Noordhoff.
- 📖 **Eijk, A. H. C. van (2000).** *Teken van aanwezigheid: een katholieke ecclesiologie in oecumenisch perspectief.* Zoetermeer: Meinema.

---- F ----

- 📖 **Fabianus o.f.m., P. (1950).** *“Handboekje voor de Katholieke Vrouw en Moeder”.* 's Hertogenbosch: Mosmans.
- 📖 **Fortmann, H. (1952).** *De potentiële onkerkelijkheid onder de katholieke jeugd’.* In: Dux 19. 331-343
- 📖 **Fortmann, H. (1955).** *Jeugdzielzorg.* In: Dux 23. 396-428

---- G ----

- 📖 **Gabriël, K. (1996).** *Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne.* In: H.G. Ziebertz en T. Scheetz: *Lebenswelt und Religion.*
- 📖 **Gabriël, K. (1999).** *Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne.* In: H. Schmidinger. *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?* 193-228. Innsbruck/Wien.
- 📖 **Ganzevoort, R. (2003).** *Vergeven moet. Maar het maakt wel uit hoe.* In: R. Ganzevoort e.a. (red.). *Vergeving als opgave. Psychologische realiteit of onmogelijk ideaal?* 17-33. Tilburg: KSGV.
- 📖 **Ganzevoort, R. / Visser, J. (2007).** *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding.* Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Ganzevoort, R. (2008).** *Is heil te meten? Ietsisme op de PABO. Voorlopig verslag van onderzoek naar religieuze duiding en coping bij jongeren.* In: *Religie en Samenleving* 3 (2008) 2. 106 – 128.
- 📖 **Gerris, J. R. M. (1991).** *Introductie.* In: J.R.M. Gerris (red.). *Gezinsontwikkeling.* 1-6. Amsterdam/Lisse: Swets/Zeitlinger.
- 📖 **Giddens, A. (1991).** *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge: Polity Press.
- 📖 **Giddens, A. (1994).** *Living in a Post-Traditional Society.* In: U. Beck, A. Giddens en S. Lash (eds.) *Reflexive Modernisation. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order.* 56-109. Stanford California: California Press.
- 📖 **Giddens, A. (2001).** *Sociology. Chapter 20: Sociological research Methods.* 638-661. Oxford: Blackwell Publishers.
- 📖 **Glock, C. / Stark, R. (1965).** *Religion and Society in Tension.* Chicago/New York/San Francisco/London: Rand Mc. Nally en Company.
- 📖 **Goddijn, W. / Jacobs, J. / Tillo, G. van (red.) (1999).** *Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland 1945-2000.* Baarn: Ten Have.
- 📖 **Gorashi, H. (2002).** *Huilen, schrikken, lachen, kortom: meereizen met de ander. De meerwaarde van levensverhalen binnen sociaal wetenschappelijk onderzoek.* In: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 29/1 (2002). 59-72.
- 📖 **Govaart, A. (1989).** *Uit eigen bron. Cursus geloofsopvoeding voor doopouders.* Hilversum: Gooi en Sticht.
- 📖 **Govaart, A. (1992).** *Geworteld in je eigen traditie.* In: *Speling* 1(1992). 62-68.

- 📖 **Govaart, A. / Speelman, W.-M. (2006).** *Voorgaan met lijf en leden*. Kampen: Gooi en Sticht.
- 📖 **Govaart, A. (2007).** *Liturgische performance*. In: Tijdschrift voor liturgie 91 (2007). 254-262.
- 📖 **Gräb, W. (1998).** *Lebensgeschichten-Lebensentwürfe-Sinndeutungen: eine Praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Kaiser.
- 📖 **Greimas, A. J. / Courtes, J. (1987).** *Analytisch woordenboek van de semiotiek. Deel 1*. Vertaald door K. Joosse en P. de Maat. Tilburg: University Press.
- 📖 **Greimas, A. J. (1991).** *De betekenis als verhaal. Semiotische opstellen*. Vertaald en ingeleid door W. van Belle, P. Claes, D. de Geest en H. Parret. Amsterdam/Philadelphia: Benjamin Publ.
- 📖 **Groener, G. (2003).** *Ingewijd en toegewijd. Profiel en vorming van de parochiepastor*. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Groot, K. de (2006a).** *Orthodoxie en beleving. Bewegingen in de Rooms-Katholieke kerk in Nederland*. In: Religie en Samenleving 1-3, december 2006. 151-173.
- 📖 **Groot, K. de (2006b).** *Vieren via de televisie*. In: H. Blommestein e.a.. *God in je huiskamer*. 14-42. Kok: Kampen/RKK-KRO Mediapastoraat.

---- H ----

- 📖 **Haardt, M. de (2004).** *'Kom, eet mijn brood...'*, exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse. In: Tijdschrift voor Theologie 40 (2000). 5-22.
- 📖 **Haartsen, V. (2004).** *Generatiemarketing? Een onderzoek naar de invloed van generatieverschillen op de behoeften ten aanzien van dienstverlening*. Publicatie: wetenschapswinkel@dienst.vu.nl.
- 📖 **Hanegraaff, W. J. (1996).** *New Age Religion and western Culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden/New York/Köln: Brill.
- 📖 **Hanegraaff, W. J. (1997).** *Christelijke spiritualiteit en New Age. Over de rol van 'Celestijnse beloftes' in een seculiere samenleving*. Utrecht: Theologische Reeks 36.
- 📖 **Harskamp, A. van (2000).** *Het nieuw - religieuze verlangen*. Kampen: Kok.
- 📖 **Harskamp, A. van (2002).** *Soms, maar slechts voor even: over oude en nieuwe religiositeit en de kern van het 'zelf'*. In: Tijdschrift voor Theologie 2002/2. 115-136.
- 📖 **Harskamp, A. van (2003).** *Van fundi's, spirituelen en moralisten. Over cecil society en religie*. Kampen: Kok
- 📖 **Hart, J. de (1990).** *Levensbeschouwelijke en politieke praktijken van Nederlandse middelbare scholieren*. Kampen: Kok.
- 📖 **Hart, J. de (1999).** *Godsdienst, maatschappelijke participatie en sociaal kapitaal*. In: P. Dekker (red.): *Vrijwilligerswerk vergeleken*. 207-239. Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- 📖 **Hart, J. de (2006).** *Publieke werken. God in je huiskamer: dertig jaar eucharistieviering op televisie*. Publicatie op internet.
- 📖 **Hart, J. de / Dekker, P. (2006).** *Kerken in de Nederlandse Civil society: institutionele grondslag en individuele inspiratiebron*. In: *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. 139-170. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. Den Haag/Amsterdam: University Press

- 📖 **Hart, J. de (2007).** *Postmoderne spiritualiteit*. In: T. Bernts, G. Dekker en J. de Hart: God in Nederland 1996-2006. 118-192. Kampen: Ten Have/RKK.
- 📖 **Hasselt, L. van / Cats, M. (2001).** *De 'Katholieke Bond voor Groote Gezinnen'*. Andere tijden, 8 maart 2001. Publicatie op internet.
- 📖 **Hausreiter, J. (2004).** *Semiotik des liturgischen Gesanges: ein Beitrag zur Entwicklungen einer integralen Untersuchungsmethode der Liturgiewissenschaft. II. Teil*. Leuven: Peeters.
- 📖 **Have, P. ten (2006).** *Conversatieanalyse: orde in de details*. In: Kwalon 11/2 (2006). 16-23.
- 📖 **Heelas, P. (1996a).** *Introduction. Detraditionalization and its Rivals*. In: P. Heelas, S. Lash en P. Morris (eds.). *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge/Massachusetts: Blackwell Publishers.
- 📖 **Heelas, P. (1996b).** *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*. Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers.
- 📖 **Heelas, P. /Woodhead, L. (2005).** *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- 📖 **Heitink, G. (1993).** *Praktische Theologie: geschiedenis, theorie, handelingsvelden*. Kampen: Kok.
- 📖 **Hellemans, S. (1997).** *Religieuze modernisering*. Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit.
- 📖 **Hellemans, S. / Tieleman, H. (2001).** *Religie en moderniteit. Een godsdienstsociologische benadering*. In: G.A.F. Hellemans e.a. (red.). *De moderniteit van religie*. 23-37. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Hellemans, S. (2003).** *De katholieke kerk in Nederland 1960-2020*. In: S. Hellemans e.a. (red.). *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020*. 9-39 Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Hellemans, S. (2007a).** *Het tijdperk van de wereldreligies. Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*. Zoetermeer/Kapellen: Meinema/Pelckmans.
- 📖 **Hellemans, S. (2007b).** *Onoverzichtelijke moderniteit. De dissociatie van religieus veld, religies en individuele religiositeit*. In: *Religie en Samenleving* 2 (2007) 2. 87-107.
- 📖 **Hermans, C. (2001).** *Participerend leren. Grondslagen van religieuze vorming in een globaliserende samenleving*. Budel: Damon.
- 📖 **Hilger, G. /Leimgruber, S. /Ziebertz, H.-G. (2001).** *Religionsdidaktik. Ein Leitfa-den für Studium, Ausbildung und Beruf*. München: Kosel-Verlag.
- 📖 **Hoenkamp-Bisschops, A. (2001).** *De pastor en de mogelijkheden van pastoraat in de hoogmoderne samenleving*. In: G.A.F. Hellemans e.a. (red.). *De moderniteit van religie*. 132-148. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Hoogstraten, H.-D. van (1979).** *Niet zonder risico. Over geloof en marxisme. Een persoonlijk verslag van een groeiend inzicht*. Baarn: Ten Have.
- 📖 **Hoogstraten, H.-D. van (1986).** *Het gevangen denken. Een bevrijdingstheologie voor het 'vrije westen'*. Kampen: Kok Agora.
- 📖 **Houtepen, A. (1997).** *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*. Zoetermeer: Meinema.

- 📖 **Houtepen, A. (1998).** *'Op zoek naar de levende God': Edward Schillebeeckx en de Godsvraag in de huidige westerse cultuur.* In: Tijdschrift voor Theologie 38 (1998). 256-297.
- 📖 **Houtepen, A. (2006a).** *De Secularisatie in het Westen en de 'terugkeer van God'. Hoe God verdween uit de sociologie.* In: Religie en Samenleving 1(2006) 2. 65-85.
- 📖 **Houtepen, A. (2006b).** *Weerwoord.* In: Religie en Samenleving 1(2006) 2. 91-94.
- 📖 **Houtepen, A. (2006c).** *Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie.* Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Hijmans, E. / Hilhorst, H. (1990).** *Hedendaagse vormen van zingeving. De 'onzichtbare' religie' van de Nederlander.* In: O. Schreuder en L. van Snippenburg (red.). Religie in de Nederlandse samenleving. 137-164. Baarn: Ambo.
- 📖 **Hijmans, E. J. S. (1994).** *Je moet er het beste van maken. Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen.* Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen.
- 📖 **Hijmans, E. (1997).** *Levensbeschouwing als alledaags verschijnsel.* In: A. Smaling en E. Hijmans (red.). Kwalitatief onderzoek en levensbeschouwing. 33-51. Amsterdam: Boom.
- 📖 **Hijmans, E. (2006).** *Kijken naar spiritualiteit.* In: H. Blommestijn e.a.. God in je huiskamer. 111-127. Kampen: Kok- RKK/KRO Mediapastoraat.

---- I ----

- 📖 **Imbens, A. / Jonker, I. (1985).** *Godsdienst en incest.* Amersfoort: De Horstink.
- 📖 **Immink, G. (2003).** *De verbinding tussen geloof en leven in de rituele praxis.* In: L. Boeve, S. van den Bossche, G. Immink, P. Post (red.). Levensrituelen en sacramentaliteit. Tussen continuïteit en discontinuïteit. 49-63. Kampen: Gooi en Sticht.

---- J ----

- 📖 **Jacobs, J. (2004).** *Het verval van de katholieke zuil. Over de dynamiek van de katholieke beweging.* In: J. Jacobs (red.). Daarom toch katholiek. Opstellen rond een kentering. 33-53. Nijmegen: Valkhof Pers.
- 📖 **Jansen van Galen, J. (1982).** *Het Ik Tijdperk: een continue eredienst aan jezelf.* In: Reflector 7 maart 1992.
- 📖 **Janssen, J. / Prins, M. (1998).** *'Let's reinvent the Gods'. De religie van Nederlandse jongeren in een Europese context.* In: Schering en inslag. 123-138. Nijmegen: KS-GV.
- 📖 **Janssen, J. (1998).** *Nederland als religieuze proeftuin.* Nijmegen: KSGV.
- 📖 **Jespers, F. (2007).** *De paramarkt: New age en volksgeloof.* In: Religie en Samenleving 2(2007) 2. 125-144.
- 📖 **Jongsma-Tieleman, P. E. (1991).** *Geloven: gewoonte of keuze. Een onderzoek naar het effect van godsdienstige opvoeding onder gereformeerde jongeren.* Kampen: Kok.
- 📖 **Jonker, E. (2002).** *De mystiek van Evert. Over een handelingsonderzoek naar wederkerig geloofsleren.* In: Praktische Theologie. (2002). 143-158.
- 📖 **Juchtmans, G. (2008).** *Rituelen in huis: geloven als meerlagig gebeuren.* In: Daadwerkelijk. Rituelen en zegeningen vandaag. 129-150. Antwerpen: Halewijn

- 📖 **Kerklaan, M. (1987).** *'Zodoende was een vrouw maar een mens om kinderen te krijgen'*. 300 brieven over het roomse huwelijksleven. Baarn: Ambo.
- 📖 **Kerklaan, M. (1994).** *Van huis uit. Drie generaties katholieken over de invloed van de secularisatie op hun beleving van seksualiteit, gezin en geloof*. Baarn: Ambo.
- 📖 **Kieboom, H. (2005).** *Een hart voor deze tijd. Christen zijn vandaag*. Tiel: Lannoo.
- 📖 **Kohnstamm, R. (2005).** *Ouders in de maalstroom van de tijdgeest*. Een licht bekor-te versie van de Abel Herzberglezing: Trouw, 19 september 2005.
- 📖 **Kohnstamm, R. (2008).** *Opvoedpaniek is nergens voor nodig*. In: Trouw 8 maart. Letter en Geest 2-3.
- 📖 **Koningsveld, M. van (2005).** *Aan de vruchten kent men de boom. Een praktisch-theologische studie over activiteit en vitaliteit van de parochie*. Uitgave in eigen be-heer. ISBN 9039337985.
- 📖 **Korte, A.-M. (1998).** *Een lijfelijke hang naar het goddelijke: De nieuwe culturele belangstelling voor godsgeloof als theologische vraag*. In: Tijdschrift voor Theolo-gie 38 (1998) 3. 227-237.
- 📖 **Korte, A.-M. e.a. (red.) (1998).** *Wonderen die de wereld nog niet uit zijn*. Kampen: Kok.
- 📖 **Korte, A.-M. (2004).** *Geloof hechten aan wonderverhalen*. [www.ktu.nl/luce/publicaties/sd 902](http://www.ktu.nl/luce/publicaties/sd%20902)
- 📖 **Korte, G. J. N. de (1994).** *Pastoraat van de verzoening. Mogelijkheden en grenzen van de theologie van het Woord, met name van Eduard Thurneysen, voor het katho-lijk pastoraat*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- 📖 **Kregting, J. / Bernts, T. (2003).** *Spiritualiteit in Nederland*. Rapport nr. 505. Nij-megen: Kaski.
- 📖 **Kregting, J. / Sanders, J. (2003).** *'Waar moeten ze het zoeken?' Vindplaatsen van religie en zingeving bij jongvolwassenen*. Rapport nr. 510. Nijmegen: Kaski.
- 📖 **Kregting, J. (2005).** *Achtergrond en motieven WJD-gangers 2005*. Rapport nr. 539. Nijmegen: Kaski
- 📖 **Kregting, J. / Harperink, S. (2005).** *Doorwerking WJD en bezoek Katholieke Jon-geren Dag*. Rapport nr. 543. Nijmegen: Kaski.
- 📖 **Kronjee, G. (2006).** *De religieuze transformatie en de sociale cohesie*. In: Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie. 67-88. Weten-schappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. Den Haag/Amsterdam: University Press.
- 📖 **Kronjee, G. / Lampert, M. (2006).** *Leefstijlen in zingeving*. In: Geloven in het pu-blieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie. 171-208. Weten-schappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. Den Haag/Amsterdam: University Press.
- 📖 **Kruihof, B. (1993).** *'Familie duurt een mensenleven lang': Ouders en kinderen in historisch perspectief*. In: T. Zwaan (red.). Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van middeleeuwen tot moderne tijd. 312-339. Amsterdam/Heerlen: Boom/Open Universiteit.
- 📖 **Kwant, R. C. (1962).** *De wijsbegeerte van Merleau-Ponty*. Utrecht-Antwerpen: Het Spectrum.

- 📖 **Lange, F. de. (2008).** *De armoede van het zwitserlevengevoel. Pleidooi voor beter ouder worden.* Zoetermeer: Meinema
- 📖 **Lanser-van der Velde, A. (2000).** *Geloven leren. Een theoretisch en empirisch onderzoek naar wederkerig geloofsleren.* Kampen: Kok.
- 📖 **Lanser-van der Velde, A. (2001).** *Dat ik echt kan zeggen wat ik denk,...en dat zij luisteren. Interactieve geloofsopvoeding in een tijd waarin geloof niet meer vanzelfsprekend is.* In: *Pedagogiek* 21 / 2 (2001).147-161.
- 📖 **Lanser, A. (2002).** *Geloven leren. Een theoretisch en empirisch onderzoek naar wederkerig geloofsleren.* In: *Praktische Theologie* 2002/2. 127-142.
- 📖 **Lechner, G. (1999).** *Het succes van 'De belevingsmaatschappij' en de meest voor de hand liggende fouten in de perceptie ervan.* In: *Concilium*1999/4. 120-129.
- 📖 **Leezenberg, M. / Vries, G. de (2001).** *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen.* Hoofdstuk 7. 157-176. Amsterdam University Press.
- 📖 **Liegle, L. (1987).** *Welten der Kindheit und Familie. Beiträge zu einer pädagogischen und kulturvergleichenden Sozialisationsforschung.* Wennheim/München: Juventa.
- 📖 **Lombaerts, H. / Maas, J. / Wissink, J. (red.) (2001).** *Beeld en gelijkenis. Inwijding, kunst en religie.* Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Luckmann, Th. (1990).** *Shrinking Transcendence, Expanding Religion.* In: *Sociological Analysis* 50-2. 127-138.
- 📖 **Luckmann, Th. (1991).** *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 📖 **Luckmann, Th. (1996).** *The Privatisation of Religion and Morality.* In: P. Heelas (ed). *Detraditionalisation. Critical reflections on Authority and Identity.* 72-86. Cambridge/Oxford: Blackwell Publishers.
- 📖 **Luijpen, W. (1978).** *Het mensbeeld van de existentiële fenomenologie.* In: R.C. Kwant (red.). *Mensbeelden.* 72-103. Alphen aan de Rijn: Samsom.
- 📖 **Lukken, G. (1987).** *De semiotiek van de Parijse School.* In: G. Lukken (red.). *Semiotiek en christelijke uitingsvormen. De semiotiek van A.J. Greimas en de Parijse School toegepast op bijbel en liturgie.* Hilversum: Gooi en Sticht.
- 📖 **Lukken, G. (1994).** *Per visibilia ad invisibilia. Antropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments.* Kampen: Kok.
- 📖 **Lukken, G. / Maas, J. (1996).** *Luisteren tussen de regels. Een semiotische bijdrage aan de praktische theologie.* Baarn: Gooi en Sticht.
- 📖 **Lukken, G. (1999).** *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur.* Baarn: Gooi en Sticht.
- 📖 **Lukken, G. (2001).** *De overkant van het menselijk ritueel. Herbezinning vanuit fenomenologie en semiotiek op antropologische en theologische lagen in het christelijk ritueel.* In: *Tijdschrift voor Theologie* 41(2001). 145-166.
- 📖 **Lukken, G. / Maas, J. (2006a).** *Herfstig voorjaar, deel 1. De klassieke semiotische benadering.* In: *Bijdragen* 67 (2006) 2. 195-226.
- 📖 **Lukken, G. / Maas, J. (2006b).** *Herfstig voorjaar, deel 2. De recente ontwikkelingen.* In: *Bijdragen* 67 (2006) 4. 391-423.
- 📖 **Luther, H. (1992).** *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts.* Stuttgart: Radius Verlag.

- 📖 **Luykx, P. (1986).** *Andere katholieken, 1920-1960.* In: Jaarboek Katholiek Documentatiecentrum 16. 52-84.

---- M ----

- 📖 **Maas, F. (1999).** *Verkenning voor een hedendaagse sacramentele vroomheid.* In: S. Waanders (red.). *Ontmoetingen van geloof en wereld.* Best: Damon. 113-133.
- 📖 **Maas, F. e.a. (red.) (2004).** *De bijbel spiritueel. Bronnen van geestelijk leven in de bijbelse geschriften.* Zoetermeer/Kapellen: Meinema/Pelckmans.
- 📖 **Maas, J. / Tromp, N. (1987).** *Constructief Bijbel lezen. Zelfstandig en actief in de bijbel lezen: een semiotische methode.* Hilversum: Gooi en Sticht.
- 📖 **Maas, J. (1993).** *Verhalen met verhalen? Een semiotische studie naar de contextuele benadering van bijbelteksten in godsdienstonderwijs en catechese.* Tilburg: University Press.
- 📖 **Maas, J. / Ziebertz, H.-G. (1997).** *Over breukvlakken en bruggenhoofden. Religieuze opvoeding in het gezin.* In: Tijdschrift voor Theologie 37 (1997). 384-404.
- 📖 **Maas, J. / Tromp, N. (2001).** *Verhaaltraditie als venster op de actualiteit. Chagalls' ontwerpen voor de ramen van de Sankt Stephan Kirche te Mainz.* In: H. Lombaerts, J. Maas en J. Wissink (red.). *Beeld en Gelijkenis: Inwijding, kunst en religie.* 130-145. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Maas, J. (2003).** *Verhaal zonder titel. Over present-zijn onder sociaal overbodigen.* In: A. Baart en F. Vosman (red.). *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores.* 83-102. Utrecht: Lemma.
- 📖 **Maas, J. (2004).** *The Act of Reading the Bible. The Contribution of Semiotics.* In: H. Lombaerts en D. Pollefeyt (eds.). *Hermeneutics and Religious Education.* 203-214. Leuven: University Press.
- 📖 **Maas, J. / Elshof, T. (2006).** *Op afstand betrokken.* In: H. Blommestijn e.a.. *God in je huiskamer.* 43-69. Kampen: Kok-Mediapastoraat RKK/KRO.
- 📖 **Maso, I. / Smaling, A. (1998).** *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie.* Amsterdam: Boom.
- 📖 **Miller, A. (1986).** *Het drama van het begaafde kind: een studie over het narcisme.* Bussum: Het wereldvenster
- 📖 **Miller-McLemore, B. J. (2002).** *Gehoord en gezien: de uitdaging van religieuze vorming in het gezin.* In: Concilium 2002/4. 46-55.
- 📖 **Morris, P. (1996).** *Community beyond tradition.* In: P. Heelas, S. Lash en P. Morris (eds.). *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity.* 223-250. Cambridge/Massachusetts: Blackwell.
- 📖 **Moyaert, P. (1998).** *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde.* Nijmegen: SUN
- 📖 **Muchmore, J. A. (2002).** *Methods and Ethics in a Life History Study of Teacher Thinking.* In: Forum Qualitative Social Research Volume 3, no. 4, November 2002. <http://www.qualitative-research.net/fqs/>.
- 📖 **Muis, J. (2006).** *Karl Barth: de kerkvader van de twintigste eeuw.* In: J.B.M. Wissink (red.). *Toptheologen. Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag.* 22-50. Tielt: Lannoo.

---- N ----

- 📖 **Nauer, D. (2004).** *Van geestelijke verzorging naar christelijke zielzorg. Pleidooi voor een hedendaags zielzorgconcept.* Tilburg: Theologische Faculteit.
- 📖 **Nauta, R. (2006).** *Paradoxaal leiderschap.* Nijmegen: Valkhof Pers
- 📖 **Nave-Herz, R. (1994).** *Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung.* Darmstadt: Primus Verlag.
- 📖 **Nieuwenhuis, J. (1973).** *Terwijl de boer slaapt. Opvoeding van kleine gelovigen.* Bilthoven: Ambo.
- 📖 **Nieuwenhuis, J. (1978a).** *Volgend jaar misschien. Geloven tussen twaalf en zeventien jaar.* Baarn: Ambo.
- 📖 **Nieuwenhuis, J. (1978b).** *Tussen twaalf en zeventien. Berichten van jonge gelovigen.* Baarn: Ambo.
- 📖 **Nievaard, A. C. (1990).** *Validiteit en betrouwbaarheid in kwalitatief onderzoek.* In: I. Maso en A. Smaling (red.). *Objectiviteit in kwalitatief onderzoek.* 75-96. Amsterdam/Meppel: Boom.
- 📖 **Nijhof, G. (2000).** *Levensverhalen. Over de methode van autobiografisch onderzoek in de sociologie.* Utrecht: Boom.

---- O ----

- 📖 **Oosterhout, B. van (2005).** *16 miljoen kuddedieren.* In: *Intermediair* 2005/4.
- 📖 **Oosterveen, L. (1999).** *Tussen band en breuk. De theologische verhouding tot de christelijke traditie.* In: *Tijdschrift voor Theologie* 39 (3). 217-227.

---- P ----

- 📖 **Panier, L. (1991a).** *La naissance du Fils de Dieu. Semiotique et Theologie discursive.* Lecture de Luc 1-2. Paris: Les Editions du Cerf.
- 📖 **Panier, L. (1991b).** *Over figuren in het discours. Enkele overwegingen over de discursieve semiotiek.* In: P. Beentjes e.a. (red.). 'Gelukkig de mens', opstellen over psalmen, exegese en semiotiek, aangeboden aan Nico Tromp. 182-192. Kampen: Kok.
- 📖 **Perron, P. / Fabbri, P. (1991).** *Foreword and Introduction.* In: *The Semiotics of Passions. From States of Affaires to States of Feelings.* vii-xxvi. Translated by P. Perron en F. Collins (1993). Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- 📖 **Pielage-Groen, R. (2006).** *Troost in het ziekenhuis.* In: *Praktische Theologie* 33(2006) 2. 203-209.
- 📖 **Pieper, J. / Vermeer, P. (2001).** *Present Day Students Faith. Consequences for Religious Education.* In: *Journal of empirical Theology* 14 (2001) 2. 53-74. Leuven: Peeters.
- 📖 **Plas, M. van der (1963).** *Uit het rijke Roomse Leven: een documentaire over de jaren 1925-1935.* Utrecht: Ambo.
- 📖 **Ploeg, P. van der (1985).** *Het lege testament. Een onderzoek onder jonge kerkverlaters.* Franeker: Wever.

- 📖 **Plummer, K. (2000).** *Documents of Life-2. An Invitation tot Critical Humanism. Chapter 10: The Moral and Human Face of Life Stories: Reflexivity, Power and Ethics.* 204-231. London: Sage Publications.
- 📖 **Pollefeyt, D. e.a. (2004).** *Godsdienstonderwijs uitgedaagd. Jongeren en (inter)levensbeschouwelijke vorming in gezin en onderwijs.* Leuven: Peeters.
- 📖 **Portelli, A. (1992).** *What Makes Oral History Different.* In: A. Portelli. *The Death of Luigi Trastulli: Form and Meaning in Oral History.* 45-59. New York: State University of New York Press.
- 📖 **Post, P. (2003).** *Levensrituelen: een ritueel-liturgisch perspectief.* In: L. Boeve, S. van den Bossche, G. Immink en P. Post (red.). *Levensrituelen en sacramentaliteit. Tussen continuïteit en discontinuïteit.* 11-30. Kampen: Gooi en Sticht.
- 📖 **Pruyser, P. (1978).** *De pastor als diagnosticus.* Haarlem: De Toorts.
- 📖 **Putman, W. (1998).** *Godsbeelden en levensverhaal. Een onderzoek met behulp van de Waarderingstheorie en de Zelfkonfrontatiemethode naar de betekenis van persoonlijke godsbeelden.* Tilburg: University Press.
- 📖 **Pijfers, H. / Roes, J. (1996).** *Memoriale. Een eeuw katholiek leven in Nederland.* Zwolle: Waanders.

---- R ----

- 📖 **Regt, A. de (1993).** *Het ontstaan van het 'moderne gezin', 1900-1950.* In: T. Zwaan (red.). *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van middeleeuwen tot moderne tijd.* 219-240. Amsterdam/Heerlen: Boom/Open Universiteit.
- 📖 **Rentinck, P. A. G. (2000).** *Openheid en identiteit-kerkelijk beleid voor nieuwe uitdagingen.* In: *Analecta Aartsbisdom Utrecht.* 43-52.
- 📖 **Rentinck, P. A. G. (2001).** *Waarheen zijn wij op weg? Het parochiepastoraat in ons bisdom in 2010.* In: *Analecta Aartsbisdom Utrecht.* 140-153.
- 📖 **Roebben, B. (1994).** *Zijn onze kinderen onze gasten? Over normen, waarden en zingeving in het gezin.* In: *Rondom Gezin* 15 (1994) 3. 124-132.
- 📖 **Roebben, B. (1995).** *Een tijd van opvoeden. Moraalpedagogiek in christelijk perspectief.* Leuven/Amersfoort: Acco.
- 📖 **Roebben, B. (2001).** *'Into the void, we have to travel'. Jongeren en zingeving anno 2001.* In: H. Witte e.a. (red.). *Openheid of leegte? Over zingeving bij jongeren.* 13-34. Leuven/Leusden: Acco.
- 📖 **Roebben, B. / Zondervan, T. (2006).** *'Als God eens onder ons was'. Theologische professionals reflecteren op hun werk met jong-volwassenen.* In: *Praktische Theologie* 2006/3. 397-411.
- 📖 **Roebben, B. (2007).** *Godsdienstpedagogiek van de hoop. Grondlijnen voor religieuze vorming.* Leuven/Voorburg: Acco.
- 📖 **Roes, J. (1994).** *In de kerk geboren.* Nijmegen: Valckhof Pers.
- 📖 **Roes, J. (1995).** *Een moderne Janus. Het Nederlandse katholicisme in de kering van de twintigste eeuw.* In: E. Borgman (red.). *Katholieken in de moderne tijd. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging.* 41-58. Zoetermeer: De Horstink.
- 📖 **Rooden, P. van (2004).** *Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom.* In: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 2004/4. 524-551.

- 📖 **Roon, R. van (1977).** *Visie op kind en jongere vanuit een vooroordeel*. Kampen: Kok.
- 📖 **Roon, R. van (1980).** *Het kind dat we waren en het kind dat we zijn*. Kampen: Kok.
- 📖 **Roth, W.-M. (2002).** *Auto/Biography as Method: Dialectical Sociology of Everyday Life*. In: Forum Qualitative Social Research, volume 3, no. 4. <http://www.qualitative-research.net/fqs>.
- 📖 **Rubio, J. H. (1999).** *Gezin en samenleving: een te overbruggen kloof*. In: Rndom Gezin 20 (1999) 1. 23-46.
- 📖 **Ruebens, G. (1985).** *Huwelijk en gezin in Vaticanum II*. In: Rndom Gezin 6 (1985) 3. 119-130.
- 📖 **Rijkema, B. (2006).** *'Ik zat in de gevangenis'*. In: Praktische Theologie 33 (2006). 224-228.

---- S ----

- 📖 **Schaik, T. H. M. van (2003).** *Een mooi geloof. Katholieken in Salland vanaf de Reformatie tot 2000*. Kampen: Stichting IJsselacademie.
- 📖 **Schmitt, K.-H. (1999).** *Christenen zijn geloofsverwanten - geen bloedverwanten. Een bijdrage tot de theologie van de familie*. In: Rndom Gezin 20 (1999) 4. 198-212.
- 📖 **Schüle, J. A. (1990).** *Die Geburt der Eltern. Über die Entstehung der modernen Elternposition und den Prozess ihrer Aneignung und Vermittlung*. Opladen: West-deutscher Verlag.
- 📖 **Schulze, G. (2000).** *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- 📖 **Schuyt, Th. (red.) (1997).** *Geven in Nederland*. 47-86. Houten/Diegem: Bohm Stafleu Van Loghum.
- 📖 **Schwab, U. (1995).** *Familienreligiosität: Religiöse Traditionen im Prozess der Generationen*. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- 📖 **Sengers, E. (2003).** *'Al zijn we katholiek, we zijn Nederlanders'. Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational-choice perspectief*. Delft: Eburon
- 📖 **Sexson, L. (1997).** *Gewoon heilig. De sacraliteit van het alledaagse*. Meinema: Zoetermeer.
- 📖 **Slik, F. van der (1992).** *Overtuigingen, attitudes, gedrag en ervaringen. Een onderzoek naar de godsdienstigheid van ouders en van hun kinderen*. Nijmegen.
- 📖 **Slik, F. van der / Scheepers, P. (1997).** *Religieuze socialisatie in het ouderlijke gezin: een sibling-analyse*. In: Sociale Wetenschappen 40 (1997) 1. 44-62.
- 📖 **Smaling, A. / Masing, I. (1990).** *Objectiviteit in kwalitatief onderzoek: een overzicht*. In: I. Maso en A. Smaling (red.). Objectiviteit in kwalitatief onderzoek. 13-29. Amsterdam/Meppel: Boom.
- 📖 **Smeets, A. (2007).** *Conversio. Beking en missionering bij Gregorius de Grote. Een semiotiek van het verleden*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- 📖 **Speelman, W.-M. (2004).** *Liturgie in beeld. Over de identiteit van de rooms-katholieke liturgie in de elektronische media*. Groningen/Tilburg: Instituut voor Liturgiewetenschap/ Liturgisch Instituut.

- 📖 **Stoffels, H. / Dekker, G. (1987).** *Geloven van huis uit? Een onderzoek naar godsdienstige veranderingen bij studenten van de Vrije Universiteit.* Kampen: Kok.
- 📖 **Stoffels, H. (2006).** *Nieuwkomers en nazaten. Vijf generaties en hun religieuze kansen.* In: *Religie en Samenleving* 1 (2006) 3. 121-139

---- T ----

- 📖 **Theissen, G. (1994).** *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute.* Gutersloh: Kaiser.
- 📖 **Thurlings, J. (1978).** *De wankelende zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme.* Deventer: Van Loghum Slaterus.
- 📖 **Timmers-Huigens, D. (1997).** *Interactieve geloofscommunicatie. Ervaringsordening en de kwaliteit van intergeneratieve communicatie in de christelijke gemeenschap.* Kok: Kampen.
- 📖 **Timmers-Huigens, D. (2002).** *Het geloofsgesprek tussen generaties.* In: *Praktische Theologie* 29 (2002) 2. 159-176.
- 📖 **Tromp, N. / Maas, J. (1999).** *Voorlezen uit Rembrandt. Visies op bijbelse verbeeldingen.* Tiel: Lannoo.
- 📖 **Tromp, N. / Maas, J. (2003).** *'Als ik zwak ben, dan ben ik sterk'. Analyse van de overdenking door Huub Oosterhuis bij de uitvaart van Prins Claus, 15 oktober 2002.* In: *Streven*, mei 2003. 387-396.

---- U ----

- 📖 **Uden, M. van / Pieper, J. / Post, P. (red.) (1995).** *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek.* Baarn: Gooi en Sticht.

---- V ----

- 📖 **Vanhoutte, K. (2001).** *Gezin als huiskerk?* In: *Rondom Gezin* 22 (2001) 2. 66-77.
- 📖 **Veldman, J. (1998).** *Project bedrijfspastoraat. Een historisch en theologisch onderzoek naar een verantwoord spreken van de gelovige in de economie.* Kampen: Kok.
- 📖 **Ven, J.A. van der (1982).** *Kritische godsdienstdidactiek.* Kampen: Kok.
- 📖 **Ven, J. A. van der (1993).** *Ecclesiologie in context.* Kampen: Kok.
- 📖 **Ven, J. A. van der / Biemans, B. (1994).** *Religie in fragmenten. Een onderzoek onder studenten.* Kampen: Kok.
- 📖 **Vergouwen, L. (2001).** *Een hemelsbrede gelijkenis. Geloofsopvoeding in godsdienstpsychologisch perspectief.* Kampen: Kok.
- 📖 **Versteeg, P. (2007).** *Subjectivering en de 'leegte' van het ritueel.* In: *In de Marge* 16 (2007) 3. 40-46.
- 📖 **Vlaeminck, H. (2005).** *Het gebruik van casuïstiek in het sociaal werk.* Gent: Academia Press.
- 📖 **Vloet, J. van der (1992).** *God thuis. Geloofsopvoeding in het gezin.* Leuven: Davidsfonds.
- 📖 **Voyé, L. (2003).** *Een nieuw 'religieus' verlangen?* In: L. Boeve (red.). *God. Hoe voelt dat?* 33-69. Leuven: Davidsfonds.
- 📖 **VPRO-documentaire "Wat doen wij met onze kinderen?"**. Oktober 2005.

- 📖 **Vroom, H. (2006).** *Plaatsbepaling. Christelijk geloof in een seculiere en plurale cultuur.* Zoetermeer: Meinema.

---- W ----

- 📖 **Waaijman, K. (2000).** *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden.* Kampen: Kok
- 📖 **Werkgroep Katholieke Jongeren (1990).** *Wat bezielt de jongeren? Resultaten van een landelijk onderzoek over levensbeschouwing onder jongeren van 14-25 jaar in het kader van het Willibrordjaar.* Bovenkarspel.
- 📖 **Wester, F. (1995).** *Strategieën voor kwalitatief onderzoek.* Bussum: Coutinho.
- 📖 **Weverbergh, R. (1977).** *Risikant pastoraat. De methodiek van het opbouwwerk in een hoogbouwwijk.* Bloemendaal: Nelissen.
- 📖 **Wils, J.P. (2006).** *Religie en het morele dispuut.* In: W. van de Donk, A. Jonkers, G. Kronjee en R. Plum (red.). *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie.* 435-446. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid. Den Haag/Amsterdam.
- 📖 **Wissink, J.B.M. (1983).** *De inzet van de theologie. Een onderzoek naar de motieven en de geldigheid van Karl Barths strijd tegen de natuurlijke theologie.* Amersfoort: De Horstink.
- 📖 **Wissink, J. (1999).** *Katholieke levensbeschouwing - filosofie en theologie.* In: S. Waanders (red.) e.a.. *Ontmoetingen van geloof en wereld. Perspectieven op katholieke levensbeschouwing.* 33-50. Best: Damon.
- 📖 **Wissink, J. (2001).** *Geloof en kerk in de moderniteit. Enkele praktisch-theologische notities.* In: G.A.F. Hellemans e.a. (red.). *De moderniteit van religie.* 55-69. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Wissink, J. (2003).** *Een kerk met toekomst. Vingeroefeningen voor een praktische ecclesiologie.* In: S. Hellemans e.a. (red.). *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020.* 138-160. Zoetermeer: Meinema.
- 📖 **Wissink, J. (2004).** *The measure of Europe: the draft of the European Constitution.* In: *Europe: the measure of all things?* 5-17. Vught: Radboudstichting.
- 📖 **Wissink, J. (2005).** *Het gezag van de vrijwilliger.* Lezing symposium: Nieuwe en oude vrijwilligers. Luce 3 juni 2005
- 📖 **Wissink, J. (2006a).** *Karl Rahner: een visionair denker.* In: J.B.M. Wissink (red.). *Toptheologen. Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag.* 51-65. Tiel: Lannoo.
- 📖 **Wissink, J. (2006b).** *Gebed en spiritualiteit.* In: *Benedictijns Tijdschrift* (2006) 4. 173-183.
- 📖 **Wissink, J. (2007a).** *Individualising global culture and its impact on the conditions of work.* In: D. Loose (ed.). *Work and Human Dignity in the context of Globalisation.* 111-120. Vught: Damon/Radboudstichting.
- 📖 **Wissink, J. (2007b).** *God noemen, als Hij er is.* In: A. Denaux. *God ter sprake.* Heeswijk: Abdij van Berne. 25-36
- 📖 **Witvliet, Th. (1999).** *Gebroken traditie. Christelijke religie in het spanningsveld van pluraliteit en identiteit.* Baarn: Ten Have.
- 📖 **Wubs, J. (2004).** *Luisteren naar deskundigen. Opvoedingsadvies aan Nederlandse ouders 1945-1999.* Assen: Koninklijke Van Gorcum.

- 📖 **Ziebertz, H.-G. (1996).** *Religie in een tijd zonder religie?* Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit.
- 📖 **Ziebertz, H.-G. / Riegel, U. (2008).** *Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher.* Freiburg: Gütersloh Verlagshaus / Herder.
- 📖 **Zondervan, T. (2008).** *God op/in het spel. Anders kijken naar en denken over jongeren en religie.* In: *Religie en Samenleving* 3 (2008) 3. 129-138.
- 📖 **Zuidgeest, P. (2001).** *De afwezige God. Rol en betekenis van de christelijke traditie in een periode van rouw.* Kampen: Kok.
- 📖 **Zwaan, T. (1993).** *Recente transities in huwelijk, gezin en levenscyclus.* In: T. Zwaan (red.). *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van middeleeuwen tot moderne tijd.* 240-264. Amsterdam/Heerlen: Boom/Open Universiteit.
- 📖 **Zwaan, T. (1993).** *De verbroken viereenheid: een interpretatie van recente transities.* In: T. Zwaan (red.). *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van middeleeuwen tot moderne tijd.* 265-297. Amsterdam/Heerlen: Boom/Open Universiteit.
- 📖 **Zwaan, T. (1993).** *Familie, huwelijk en gezin in ontwikkelingsperspectief.* In: T. Zwaan (red.). *Familie, huwelijk en gezin in West-Europa. Van middeleeuwen tot moderne tijd.* 340-360. Amsterdam/Heerlen: Boom/Open Universiteit.

REGISTER VAN NAMEN EN ZAKEN

A

Aalten, A. · 118, 120, 131, 142, 461
Aarnink, L. · 95, 461
actant · 122, 137, 153
actorialisatie · 170, 263
alledaags zingeving · 30
Alma, H. · 12, 19, 20, 22, 97, 331, 461
ambt · 45, 46, 53, 56, 67, 92, 162, 170,
179, 182, 200, 201, 212, 222, 240,
253, 303, 332, 357, 359, 371, 372
ambtsdrager · 16, 17, 45, 46, 179, 182,
200, 222, 241, 261, 303, 332, 373,
416
Amerongen, Th. van · 363, 461
Anbeek, C. · 84, 461
Andree, T. · 6, 7, 8, 10, 19, 24, 26, 27,
28, 29, 30, 33, 35, 120, 298, 299,
301, 308, 330, 336, 339, 340, 363,
365, 461
antiprogramma · 148, 164, 165, 179,
184, 222, 311
apostolaat · 56, 62, 349, 368, 371, 411,
414, 415, 431
Ardui, J. · 39, 47, 461
Arendt, H. · 11
Arens, A. · 461
Arts, W. · 39, 461
audience cult · 377, 406
autonoom-reflexieve zingevingstijl · 14,
15, 338
autoritaire godsdienstige opvoeding · 11
autoritaire opvoedingstijl · 11

B

Baarda, D. · 114, 115, 116, 124, 126,
127, 129, 130, 131, 134, 137, 138,
139, 140, 461
Baart, A. · 45, 114, 123, 359, 461, 462,
473
Bakker, C. · 31, 462
Bakker, R. · 145, 462

Baranowski, A. · 91, 462
Barth, K. · 44, 53, 462, 473
Bauman, Z. · 72
Beck, U. · 71, 74, 76, 77, 108, 394, 462,
467
Becker, H. · 340, 341, 342, 343, 344,
346, 462
Becker, J. · 461
belevingsmaatschappij · 54, 472
belevingsmarkt · 78
belichaming · 182, 255, 303, 323, 333,
364, 365, 368, 371, 373, 415
Benedictus XVI · 385, 460
Berger, P. · 462
Berger, W. · 95, 462
Bernts, T. · 82, 83, 89, 92, 299, 302,
358, 359, 401, 402, 462, 465, 469,
471
Bertrand, D. · 145, 156, 462
beschrijvende fase van onderzoek · 45,
49
betekenaar · 145, 155, 156, 304, 432
betekende (semiotisch) · 145, 155, 156,
304
betekenisgeving · 2, 3, 4, 19, 22, 33, 35,
41, 49, 100, 116, 117, 118, 119, 124,
131, 134, 141, 145, 146, 151, 154,
155, 167, 168, 170, 194, 216, 217,
239, 240, 257, 267, 275, 277, 281,
284, 294, 295, 296, 297, 304, 306,
308, 309, 310, 312, 313, 316, 322,
327, 332, 334, 337, 348, 355, 388,
389, 392, 399, 404, 408, 410, 411,
430, 433, 436, 439, 440
betekenisvormgeving · 3, 33, 35, 36,
44, 45, 49, 62, 70, 114, 117, 124,
129, 145, 150, 151, 153, 156, 157,
158, 159, 160, 163, 165, 166, 167,
168, 169, 243, 250, 251, 252, 253,
256, 260, 262, 267, 268, 269, 270,
277, 296, 298, 305, 306, 310, 311,
313, 314, 315, 316, 319, 322, 324,
325, 327, 328, 334, 347, 348, 359,
360, 367, 377, 379, 384, 386, 387,
395, 399, 405, 408, 410, 429, 430,

- 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 440
 betrouwbaarheid van onderzoek · 4, 124, 138, 139, 140, 143, 293, 433, 474
 Beunders, H. · 78, 462
 bevelshuishouding · 106, 361, 463
 Biemans, B. · 19, 477
 biografie, biografisch · 76, 94, 119, 120, 125, 126, 127, 254, 258, 268, 287, 294, 311, 313, 354, 431
 biografisch onderzoek · 120, 313
 Bisschops, A. · 45, 462, 463
 Blommestijn, H. · 45, 81, 463, 466, 468, 470, 473
 Boeve, L. · 55, 60, 61, 66, 69, 74, 77, 86, 96, 383, 392, 394, 395, 461, 463, 470, 475, 477
 Bogt, T. ter · 20, 22, 331, 463
 Bois-Reymond, M. du · 105, 106, 107, 109, 463
 Bolt, L. · 99, 100, 106, 107, 336, 463
 Boos-Nünning, U. · 33, 463
 Borgman, E. · 53, 54, 82, 93, 346, 347, 356, 357, 394, 395, 401, 463, 464, 475
 Bosch, H. van den · 20, 39, 47, 48, 53, 60, 63, 377, 378, 379, 380, 381, 398, 464, 466
 Boschma, J. · 22, 342, 343, 375, 464
 Bossche, S. van den · 463, 470, 475
 bovenindividueel · 118, 119, 169, 170, 171, 175, 217, 251, 292, 293, 294, 295, 317, 326, 433
 bricolage · 39, 94
 Brink, G. van den · 82, 464
 Brinkgreve, C. · 99, 100, 101, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 335, 464
 Brown, D. · 86
 Brussel, H. · 46, 464
 Bulckens, J. · 32, 35, 39, 464
 Cats, M. · 103, 469
 Char · 86
 Chatelion Counet, P. · 118, 142, 465
 Chauvet, L.-M. · 55
 civil society · 81, 82, 83
 clerus · 87, 91, 92, 201, 373
 client cult · 377, 406
 cognitieve dimensie van de enunciatie · 153, 154, 307
 commercialisering · 86, 102, 343
 commercie · 100
 compensatiegedrag · 23, 379, 389
 complementariteit · 43, 79, 108, 348, 369
 concept · 41, 68, 151
 conceptualisering · 41, 42, 43, 44, 114
 concilie · 52, 88, 92, 346, 347, 348, 349, 356, 367, 374, 383, 460, 464
 configuratie, configuratief · 170, 171, 175, 176, 177, 179, 184, 185, 186, 188, 196, 197, 198, 199, 200, 203, 206, 208, 218, 222, 226, 230, 233, 242, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 280, 281, 285, 286, 288, 289, 291, 292, 296, 315, 316, 318, 319, 323, 324, 327, 328, 330, 333, 335, 337, 339, 344, 345, 347, 353, 355, 376, 378, 383, 386, 395, 433, 434, 435, 437
 constructivisme · 117
 contradictie · 325
 contradictoire · 150, 243, 325
 contrain · 150, 166, 243, 325, 326
 contrariëteit · 149
 correlatie · 43, 65
 Courtes, J. · 468
 crisisrituelen · 173, 215, 240, 241
 crisiswetenschap · 45
 cultureel katholicisme · 3
 cultuurhermeneutiek · 60
 cyclische rituelen · 173, 239, 240, 309

C

- Campen, A. van · 95, 465
 Caputo, J. · 38, 465

D

data-analyse · 34, 35, 112, 137, 139, 140, 294, 304, 432
dataverwerving · 34, 112, 114, 139, 294, 322, 432
deductie · 64, 145, 160, 304
Dekker, G. · 18, 89, 90, 95, 130, 350, 354, 377, 379, 381, 382, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 462, 465, 469, 477
Dekker, P. · 73, 81, 82, 401, 402, 406, 465, 468
Delorme, J. · 144, 465
Denaux, A. · 63, 65, 465, 478
Derks, M. · 104, 465
Derksen, J. · 375, 465
Derksen, N. · 28, 45, 329, 465
destinataire · 148, 217
destinatie · 177, 181, 196, 197, 198, 200, 202, 207, 208, 214, 224, 231, 232, 233, 234, 256, 265, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 280, 283, 287, 288, 289, 292, 301, 324, 326, 328, 361, 388, 395, 435, 437
destinator · 148, 217
devotie · 42, 87, 132, 329
Dewey, J. · 13
diepte-interview · 2, 4, 48
diepteniveau · 149, 150
Dijk, B. van · 346, 347, 356, 357, 463
Dijk-Groeneboer, M. van · 19, 20, 22, 23, 24, 25, 35, 331, 333, 377, 378, 379, 380, 381, 398, 466
Dijn, H. de · 23, 96, 466
Dillen, A. · 34, 35, 64, 69, 108, 394, 465
Dingemans, G. · 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 59, 61, 64, 465
Dinklo, I. · 140, 465
discours · 48, 49, 92, 119, 151, 158, 433, 474
discursief · 96, 119, 146, 147, 148, 152, 159, 161, 167, 171, 173, 192, 212, 213, 260, 290, 307, 474
discursief geheugen · 161
discursief niveau · 146, 148

discursief ritueel · 147, 173, 192
discursief symbool · 290
discursiviteit · 163, 170, 171, 174, 192, 242, 243, 433, 434
dogma · 55, 67, 322
Donk, W. van de · 36, 37, 38, 95, 464, 466, 478
Doornik, N. van · 21, 345
Drayer, E. · 83, 466
Dresen, G. · 466
Duyvendak, J. · 74, 75, 466

E

Eijk, A. van · 54, 55, 467
Elchardus, M. · 95, 466
Elshof, T. · 42, 91, 125, 152, 154, 157, 329, 466, 473, 493
Emans, B. · 125, 467
empirisch-analytische praktische theologie · 48
énoncé · 150, 151, 152, 153, 154
enunciataire · 152
enunciatie · 146, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 159, 163, 167, 168, 169, 170, 174, 175, 243, 295, 307, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 321, 323, 326, 399, 407, 409, 433, 434
enunciatief perspectief · 318
enunciatieve sporen · 150, 151, 152, 153, 159, 167, 243, 295, 307, 321, 323, 326, 407, 433
enunciator · 151, 152
enuncief · 153, 156, 163, 312, 313
esoterie · 84, 220, 222, 241, 269, 272, 275, 284, 285, 286, 292, 362, 377, 378, 388, 389, 404, 406
evaluatieve fase van onderzoek · 50
evangelisatie · 57, 61, 62, 269, 371, 372
existentiële zingeving · 30
exploratief onderzoek · 114, 115, 436
exteroceptiviteit · 147

F

Fabbri, P. · 157, 474
falsificatie · 166, 311, 312
fenomenologie · 157, 169, 305, 314, 472
fides qua · 13, 338
fides quae · 13, 338
fiduciair contract · 136
figuratief traject · 147, 160, 161, 162, 165, 170
figuratieve isotopie · 147, 150
figurativisatie · 153, 160, 161, 162, 170, 198, 310, 316, 323, 327, 339, 437
figuur (semiotisch) · 147, 152, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 168, 170, 200, 203, 204, 254, 305, 311, 359, 474
flexibilisering · 72, 73, 74, 75, 76, 87, 88, 89, 91, 99, 104, 106, 109, 335, 342, 351, 353, 357, 360, 379, 381, 393, 431
Fortmann, H. · 21, 344, 345, 467
Fortuyn, P. · 342
Fowler, J. · 14, 15, 338
functieverhuizing · 97, 98, 101, 334
functionele differentiatie · 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 381, 431
functionele religie · 39, 40, 42, 394, 430

G

Gabriël, K. · 85, 394, 467
Ganzevoort, R. · 46, 467
geavanceerde moderniteit · 72, 88, 91, 93, 98, 99, 101, 104, 108, 373
geestelijkheid · 57, 58, 62
geloofscommunicatie · 10, 11, 91, 120, 465, 477
geloofsverdieping · 29, 31, 333, 423, 424, 425
gender · 26, 114, 127, 129, 293, 298, 299, 300, 301, 335, 344, 429, 436
Generatie Einstein · 342, 343, 374, 376, 464
generatief traject · 167, 243, 314

generatiesociologie · 340, 341, 438
Gerris, J. · 68, 463, 467
Gestalt · 167, 168, 174
gevalstudie · 134, 141, 142, 293, 432
gezinsociologie · 68, 69
Giddens, A. · 71, 73, 76, 116, 124, 462, 467
globalisering · 23, 78, 84, 85
Glock, C. · 33, 467
Goddijn, W. · 42, 79, 329, 467
godsdienstig katholicisme · 392, 408, 439
godsdienstigheid · 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 54, 64, 68, 108, 112, 129, 130, 175, 178, 185, 186, 187, 191, 194, 195, 202, 204, 205, 209, 213, 242, 263, 264, 270, 272, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 291, 298, 299, 301, 302, 308, 324, 328, 332, 346, 347, 354, 356, 359, 361, 362, 374, 384, 387, 389, 393, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 420, 421, 430, 432, 433, 434, 437, 440, 465, 476
godsdienstig-transcendent · 397
godsdienstpedagogiek · 11, 366, 475
godsdienstpsychologie · 8, 14, 477
godsdienstsociologie · 80
Goede, M. de · 114, 115, 116, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 134, 137, 138, 139, 140, 461
Gogh, Th. van · 342
Gorashi, H. · 121, 467
Govaart, A. · 27, 147, 307, 467, 468
Gräb, W. · 468
Greimas, A. · 144, 157, 325, 468, 472
greimassiaanse semiotiek · 294, 304
Groen, I. · 22, 342, 343, 375, 464
Groener, G. · 28, 42, 329, 337, 468
Groot, K. de · 72, 90, 91, 333, 464, 468

H

Haardt, M. de · 34, 97, 468
Haartsen, V. · 341, 468
Habermas, J. · 13, 70
halfgestandaardiseerd · 126, 432
handelingsdomeinen · 70, 71, 72, 76, 77, 79, 107, 351
Hanegraaff, W. · 96, 468
Harperink, S. · 333, 471
Harskamp, A. van · 53, 54, 71, 73, 74, 76, 77, 78, 93, 96, 403, 468
Hart, J. de · 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 53, 73, 81, 82, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 130, 331, 340, 350, 354, 357, 377, 379, 389, 401, 402, 405, 406, 461, 462, 465, 468, 469
Hasselt, L. van · 103, 469
Hausreiter, J. · 307, 469
Have, P. ten · 125, 462, 465, 467, 469, 478
Heelas, P. · 73, 95, 96, 335, 351, 393, 402, 405, 469, 472, 473
Heijst, A. van · 466
heilig · 37, 38, 42, 55, 95, 97, 103, 115, 172, 177, 200, 209, 218, 219, 230, 239, 242, 251, 277, 398, 415, 460, 464, 466, 476
heilszending · 3, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 349, 371, 411, 412, 415, 416, 426, 428, 431, 441
Heitink, G. · 44, 45, 46, 48, 469
Hellems, S. · 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 357, 358, 381, 406, 462, 464, 469, 478
Hermans, C. · 23, 33, 61, 71, 73, 82, 469
hermeneuse, hermeneutiek · 2, 23, 47, 48, 51, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 318, 321, 322, 394, 422, 430, 436
hermeneutische praktische theologie · 64
heterotopische tijd/ruimte · 171, 196, 197, 229, 279, 324, 328, 395, 437
Hijmans, E. · 37, 39, 40, 41, 86, 97, 380, 461, 470

Hilhorst, H. · 40, 41, 97, 470
Hoenkamp-Bisschops, A. · 45, 469
Hoogstraten, H.-D. van · 43, 44, 469
Houtepen, A. · 37, 38, 53, 469, 470
huiskerk · 32, 35, 56, 370, 371, 411, 413, 477
hulpprogramma · 148, 164
humanistische psychologie · 351
Hurenkamp, M. · 74, 75, 466
hypothese · 138, 143, 163, 164, 165, 166, 167, 297, 301, 311, 321, 326, 329, 334, 337, 340, 395, 438
hypothesetoetsing · 5
hypothesevorming · 5, 115, 142, 143, 163, 292, 293, 294, 298, 299, 300, 303, 304, 316, 317, 321, 324, 326, 436

I

ik-tijdperk · 342, 351, 355, 470
Imbens, A. · 46, 470
immanent, immanentie · 13, 22, 28, 36, 39, 40, 42, 44, 89, 94, 108, 149, 150, 169, 170, 172, 175, 176, 177, 197, 198, 200, 203, 212, 215, 219, 220, 222, 241, 284, 316, 318, 355, 359, 374, 380, 384, 387, 393, 396, 397, 398, 418, 421, 430, 433, 440
immanente religiositeit · 387
Immink, G. · 96, 463, 470, 475
incarnatie · 49, 53, 116, 247
individualisering · 16, 25, 28, 30, 31, 39, 61, 70, 76, 92, 93, 94, 102, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 186, 212, 215, 241, 242, 258, 267, 272, 286, 344, 355, 360, 361, 362, 373, 376, 381, 392, 431
inductie · 49, 82, 143, 145, 160, 304
inhoudelijke variëteit · 141
inhoudelijke verzadiging · 134, 141
intentionaliteit · 115, 150, 151, 152, 157, 167, 169, 314, 316, 321, 322
interdisciplinariteit · 1, 47, 68

intergeneratief · 10, 11, 68, 69, 126,
127, 131, 155, 160, 310, 329, 330,
332, 381, 429, 477
interoceptiviteit · 147
intersubjectiviteit · 12, 143, 155, 294,
321, 326, 432, 433
interviewschema · 16, 28, 30, 114, 121,
123, 124, 125, 130, 139, 140, 152,
160, 168, 170, 300, 313, 314, 322,
432, 455
interviewvragen · 30, 119, 120, 121,
136

J

Jacobs, J. · 42, 79, 80, 81, 329, 467, 470
Jansen van Galen, J. · 351, 470
Janssen, J. · 22, 24, 39, 47, 97, 383,
384, 402, 403, 461, 470
Jefferson, G. · 125
Jespers, F. · 96, 377, 389, 404, 406, 470
jeugdpastoraat, jongerenpastoraat · 125,
180, 209, 213, 261, 262, 270, 361,
421, 427
Johannes Paulus II · 3, 56, 57, 63, 368,
460
Jongsma-Tieleman, P. · 18, 19, 20, 470
Jonker, E. · 29, 470
Jonker, I. · 46, 470
Jonkers, A. · 464, 466, 478

K

katholieke jongeren · 19, 20, 22, 25,
141, 192, 269, 302, 331, 333, 344,
345, 381, 391, 439, 461
kerkelijk jeugdwerk, jongerenwerk ·
193, 206, 361
kerkelijk leergezag · 58, 59, 63, 64
kerkelijke leiding · 58, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 82, 83, 424
kerkgeschiedenis · 1, 48, 80, 183, 262,
281
Kerklaan, M. · 80, 331, 471
kerksheid · 19, 377

kernfragment · 146, 147, 160, 163, 164,
165, 166, 310, 311
kerngezin · 1, 102, 108, 334, 335, 431
kernseem · 150
keuzebiografie · 76, 93, 106, 107, 110,
263, 335, 344
Kieboom, H. · 83, 471
klasseem · 148, 149, 150, 164, 165,
250, 251, 253, 256, 257, 258, 259,
267, 268, 275, 297, 301, 316, 323,
324, 325, 326, 327, 339, 353, 375,
434, 435, 437
Kohnstamm, R. · 111, 471
Koningsveld, M. van · 45, 70, 358, 471
Korte, A.-M. · 34, 47, 350, 355, 463,
471
Korte, G. J. N. de · 29, 43, 44, 471
Kregting, J. · 299, 302, 333, 358, 359,
377, 379, 380, 462, 471
kritische correlatie · 65, 66
kritische praktische theologie · 47
Kronjee, G. · 86, 90, 405, 406, 464, 466,
471, 478
Kruithof, B. · 97, 98, 99, 471
kwalitatief onderzoek · 48, 114, 115,
129, 137, 138, 139, 140, 141, 399,
474, 476, 478
Kwant, R. · 157, 167, 169, 462, 471,
472
kwantitatief onderzoek · 105, 402

L

Lampert, M. · 90, 405, 406, 471
Lange, F. de · 352, 353, 472
langue · 145, 156
Lanser-van der Velde, A. · 12, 13, 19,
26, 29, 31, 33, 127, 330, 339, 366,
472
Lauwers, S. · 95, 466
Lechner, G. · 77, 78, 472
leefwereld · 4, 13, 16, 17, 20, 21, 23,
30, 46, 52, 62, 63, 117, 160, 161,
162, 163, 164, 166, 168, 170, 310,
311, 313, 314, 316, 323, 327, 339,
356, 375, 437, 461

leefwereldperspectief · 2, 15, 35, 46, 47, 59, 123, 124, 130
 leek, lekengelovige · 3, 16, 52, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 67, 91, 92, 181, 182, 349, 357, 358, 367, 371, 374, 385, 415, 416, 418, 426
 leeshypothese · 142, 164, 165, 166, 294, 311, 326, 432
 Leezenberg, M. · 145, 155, 156, 472
 lekentheologie · 17, 46, 126
 levensbeschouwing · 15, 18, 21, 23, 34, 39, 41, 72, 79, 82, 90, 94, 127, 132, 134, 184, 186, 193, 200, 202, 223, 253, 262, 272, 275, 281, 284, 286, 354, 356, 362, 363, 366, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 404, 430, 456, 459, 461, 463, 470, 475, 478
 levensverhaal · 116, 117, 118, 119, 120, 121, 137, 143, 154, 461, 467, 475
 lichamelijkheid · 11, 28, 33, 34, 55, 96, 104, 110, 120, 121, 124, 125, 152, 154, 157, 158, 159, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 188, 189, 190, 191, 193, 195, 209, 210, 211, 213, 217, 234, 236, 237, 238, 242, 243, 247, 248, 249, 250, 256, 257, 258, 266, 273, 274, 286, 290, 291, 292, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 312, 315, 317, 318, 320, 321, 322, 329, 330, 331, 332, 347, 348, 349, 367, 368, 374, 386, 389, 404, 432, 433, 434, 436, 466
 Liegle, L. · 100, 472
 lineaire werkwijze · 123
 locuteur · 152
 Lombaerts, H. · 45, 463, 472, 473
 Luckmann, Th. · 37, 85, 95, 97, 394, 472
 Luhmann, N. · 70
 Luijpen, W. · 157, 169, 472
 Lukken, G. · 43, 96, 122, 136, 137, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 165, 167, 169, 170, 172, 173, 305, 307, 308, 312, 325, 326, 472
 Luther, H. · 16, 46, 126, 381, 472

Luykx, P. · 80, 101, 331, 462, 464, 473

M

Maas, F. · 394, 473
 Maas, J. · 19, 20, 22, 23, 24, 25, 30, 31, 35, 42, 45, 64, 91, 95, 99, 100, 102, 109, 110, 111, 122, 123, 136, 137, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 167, 305, 307, 312, 317, 325, 326, 329, 331, 333, 377, 378, 379, 380, 381, 398, 462, 466, 472, 473, 477
 magisterieel · 50, 58, 367, 368, 369, 370, 374
 manifestatieniveau · 146, 163, 312
 Mannheim, K. · 340
 Maso, I. · 114, 115, 116, 123, 124, 133, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 473, 474, 476
 mediatisering · 86
 Memoria Jesu · 54, 55, 57, 60, 62, 63, 67
 Merleau-Ponty, M. · 157, 167, 169, 471
 meta-bestemming · 122, 133, 137
 methodologie · 2, 49, 138, 294, 297, 432
 Miller, A. · 111, 473
 Miller-McLemore, B. J. · 34, 100, 110, 473
 missionair, missionering · 4, 60, 62, 83, 476
 modaliteit · 148
 modernisering · 4, 32, 33, 68, 69, 70, 76, 78, 87, 91, 97, 355, 357, 360, 373, 431, 469
 moderniseringsparadigma · 68, 431
 moderniteit · 25, 61, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 79, 85, 87, 92, 93, 97, 98, 101, 102, 108, 344, 431, 462, 465, 469, 478
 Moree, M. · 118, 131, 142, 461
 moreel mechanisme · 82, 401
 Morris, P. · 73, 75, 109, 335, 351, 469, 473

Muchmore, J. · 116, 473
Muis, J. · 43, 44, 473
mythisch-letterlijke zingevingstijl · 14

N

narrateur · 152
narratief programma · 148, 149, 164, 165, 178, 182, 183, 191, 199, 202, 205, 208, 209, 220, 224, 225, 228, 231, 237, 250, 251, 258, 259, 268, 273, 275, 276, 278, 279, 283, 285, 288, 289, 290, 292, 297, 301, 308, 311, 316, 319, 323, 324, 326, 327, 332, 337, 338, 339, 344, 348, 349, 353, 375, 378, 383, 384, 391, 434, 435, 437
narratieve fase · 148
narrativiteit · 118, 119, 157, 162, 313
naturalisme · 117
Nauer, D. · 81, 474
Nauta, R. · 359, 474
Nave-Herz, R. · 99, 110, 111, 474
netwerkmecanisme · 82, 401, 406
new age · 24, 39, 43, 54, 88, 90, 93, 96, 184, 269, 351, 377, 383, 403, 404, 405, 406, 460, 468, 469, 470
Nieuwenhuis, J. · 21, 35, 42, 364, 365, 474
Nievaard, A. · 138, 474
Nijhof, G. · 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 139, 142, 143, 294, 474
normativiteit · 45, 48, 49, 50, 51, 109, 110, 119, 153, 274, 321, 327, 329, 330, 380, 407, 436, 438

O

objectale semiotiek · 144, 150, 311
objectbepaling · 45, 47, 52
objectieve aspecten · 31, 32, 399, 429
objectiviteit van onderzoek · 138
onderhandelingshuishouding · 106, 361, 463

onderzoeksgroep · 4, 8, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 28, 114, 115, 127, 128, 129, 131, 134, 135, 141, 168, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 366, 410, 411, 432
onderzoeksvraag · 6, 32, 35, 36, 40, 70, 127, 131, 152, 158, 160, 162, 174, 300, 303, 314
ongodsdienstig katholicisme · 439
ongodsdienstig-transcendent · 389, 402, 404, 405
onkerkelijk katholicisme · 3, 64, 129, 182, 303, 324, 328, 329, 372, 395, 410, 416, 417, 437
ontkoppelingsthese · 22
ont-traditionalisering · 5, 20, 26, 29, 35, 73, 351, 408, 429, 438, 439
ontzuiling · 28, 79, 80, 104
Oosterhout, B. van · 74, 75, 474
Oosterveen, L. · 61, 474
openbaringstheologie · 43, 44
opleidingsniveau · 14, 25, 82, 100, 105, 107, 128, 302
oppervlakteniveau · 148
oppositie · 66, 67, 73, 117, 147, 148, 149, 150, 164, 165, 183, 393
opvoedingsadvisering · 109, 110
overgangsrituelen · 173, 193, 194, 213, 217, 239, 241

P

Panier, L. · 144, 147, 160, 474
paradigma van de rational choice · 68
paradigma van de spiritualiteit · 68
paratopische tijd/ruimte · 171, 209, 272
parcours · 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 310, 311, 312, 313, 314
parochie · 1, 6, 21, 45, 64, 83, 88, 91, 92, 94, 104, 132, 179, 183, 185, 201, 205, 213, 215, 222, 224, 239, 248, 254, 257, 261, 262, 263, 265, 269, 270, 280, 282, 289, 302, 303, 309, 336, 347, 357, 358, 359, 373, 381,

390, 397, 410, 413, 420, 421, 423,
424, 425, 426, 427, 462, 465, 471
parole · 156
pastoraat · 21, 45, 65, 83, 88, 92, 128,
132, 143, 357, 421, 465, 469, 471,
478
pedagogie · 1, 8, 11, 23, 32, 48, 100,
375
Peirce, C. · 144
pelgrimage · 23, 382, 410, 420
Perron, P. · 157, 462, 465, 474
Peters, E. · 106, 107, 463
Peters, J. · 82, 465
Pielage-Groen, R. · 45, 474
Pieper, J. · 19, 22, 45, 47, 331, 463,
474, 477
Pijfers, H. · 79, 475
Pius XI · 460
Plas, M. van der · 80, 474
Ploeg, P. van der · 20, 331, 340, 474
Plum, R. · 36, 37, 38, 95, 464, 466, 478
Plummer, K. · 137, 475
pluralisering · 61, 78, 83, 84, 85
pluralisme · 2, 84, 477
pluraliteit · 12, 13, 54, 61, 478
Pollefeyt, D. · 463, 473, 475
Portelli, A. · 120, 475
Post, P. · 47, 96, 351, 463, 467, 470,
475, 477
postconcliair · 58, 360, 367, 374, 383
postcorrelatie · 66
post-godsdiensig katholicisme · 392,
439
postmoderniteit · 61, 66, 69, 354
pragmatische dimensie van de
enunciatie · 152, 153
Pragmatische generatie · 342, 343, 374,
384
pragmatisme · 13
preconcliair · 346, 347, 357
presentatief ritueel · 173, 192, 193, 194,
195, 267, 275, 291, 310
presentatief symbool · 212, 213, 239,
290
presuppositie · 150, 243
Prins, M. · 24, 402, 470, 477

privatisering · 5, 6, 26, 27, 28, 29, 30,
31, 35, 99, 242, 309, 377, 378, 391,
408, 429, 438, 441
proefinterviews · 116, 123, 127, 300
proprioceptiviteit · 147
prosodie · 119, 152, 154, 159, 162, 172,
175, 189, 190, 209, 234, 235, 236,
247, 248, 266, 273, 290, 291, 305,
306, 307, 310, 312, 313, 317, 320,
434, 455, 456, 457, 458
protestants-christelijke traditie · 14, 20,
31, 183, 184, 200, 281, 366, 377
Protestgeneratie · 341, 342, 343, 351,
352, 354, 355, 360, 364, 373, 406,
441
Pruyser, P. · 115, 116, 475
psychologie · 1, 48, 109, 115, 351, 375
Putman, W. · 45, 46, 118, 142, 463, 475

R

Rahner, K. · 42, 86, 478
Ravesloot, J. · 106, 107, 463
recontextualisering · 61, 68, 413
Redfield, J. · 86
reflexiviteit · 8, 14, 15, 37, 41, 42, 76,
106, 120, 159, 210, 237, 264, 266,
299, 302, 306, 320, 329, 380, 391,
408
Regt, A. de · 97, 98, 101, 102, 103, 108,
110, 475
religiebegrip · 36, 38
religieus toerisme · 23, 382, 408, 440
religiogeen · 68, 93
religisering · 78, 79, 358, 381
Rentinck, P. · 83, 475
representatie · 117, 151
respondent · 4, 15, 16, 18, 20, 25, 42,
115, 116, 117, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 152, 153, 155, 158,
162, 163, 168, 173, 293, 294, 296,
297, 300, 301, 304, 307, 333, 344,
383, 394, 396, 398, 401, 411, 432,
433, 456

Rijpkema, B. · 45, 476
 risicosamenleving · 71
 rite · 96, 172, 173
 ritualiseren · 172, 212, 309
 ritualiteit · 42, 47, 159, 172, 173, 175, 185, 192, 194, 195, 212, 238, 240, 241, 257, 267, 275, 305, 308, 309, 310, 320, 333, 434
 ritueel · 7, 10, 11, 13, 22, 23, 27, 28, 33, 34, 37, 66, 83, 84, 90, 96, 97, 134, 141, 159, 162, 172, 173, 175, 180, 185, 186, 192, 193, 194, 195, 200, 204, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 222, 226, 238, 239, 240, 241, 242, 251, 253, 257, 267, 269, 270, 272, 274, 275, 290, 291, 292, 299, 305, 307, 308, 309, 316, 317, 318, 319, 320, 329, 331, 377, 378, 386, 388, 389, 390, 392, 396, 408, 415, 429, 439, 440, 458, 472, 475, 477
 ritueel repertoire · 83
 Roebben, B. · 22, 23, 32, 35, 53, 366, 382, 394, 475
 roeping · 57, 62, 91, 262, 284, 348, 349, 369, 370, 372, 373, 385, 412, 414, 415, 416, 426, 441
 Roes, J. · 79, 80, 95, 475
 Rooden, P. van · 39, 42, 74, 115, 117, 118, 119, 153, 156, 329, 331, 475
 rooms-katholieke traditie · 3, 5, 29, 34, 35, 41, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 60, 62, 63, 65, 66, 175, 242, 315, 316, 321, 326, 327, 329, 330, 340, 347, 350, 367, 379, 383, 384, 415, 428, 430, 431, 433, 436, 439
 Roon, R. van · 363, 476
 Roth, W.-M. · 121, 476
 Rubio, J. · 476
 Ruebens, G. · 348, 476

S

Saal, C. · 21, 345
 sacraal · 11, 22, 37, 38, 95, 97, 359, 393, 394, 440
 sacralisering · 38, 95, 108, 394, 440

sacrament, sacramenteel · 54, 55, 57, 59, 182, 197, 200, 225, 282, 358, 371, 372, 373, 385, 391, 393, 416, 421, 431, 440, 463, 473
 Salemink, Th. · 346, 347, 356, 357, 463
 Sanders, J. · 144, 377, 379, 380, 471
 Saussure, F. de · 144
 Schaik, T. van · 132, 329, 476
 Scheepers, P. · 9, 476
 Schmitt, K.-H. · 103, 476
 Schüle, J. · 109, 111, 476
 Schulze, G. · 73, 77, 78, 476
 Schuyt, Th. · 82, 476
 Schwab, U. · 15, 16, 17, 20, 27, 28, 30, 33, 125, 302, 331, 339, 476
 secularisatie · 6, 20, 27, 28, 68, 470, 471
 secularisatieparadigma · 68
 semantiek · 146, 147, 148, 149, 150, 164, 165, 243, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 257, 269, 296, 297, 301, 307, 311, 316, 317, 323, 324, 325, 326, 327, 334, 339, 385, 434, 436, 437
 semantische as · 150, 165, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 257, 269, 296, 297, 301, 317, 323, 324, 325, 326, 327, 334, 339, 385, 434, 436, 437
 semantische waarde · 148, 149, 150, 243, 250, 434
 semen · 148
 semi-gestructureerd · 124, 170, 314
 semiotiek van de Parijse School · 2, 4, 123, 124, 144, 432, 472
 semiotisch instrumentarium · 2, 23, 145, 155, 156, 304, 433, 436
 semiotisch vierkant · 149, 150, 165, 296, 312, 325, 434
 semi-symbolisch systeem · 157, 305
 Sennet, R. · 353
 sequentie · 163, 235
 Sexson, L. · 97, 476
 signifiant · 145
 signifié · 145
 Siongers, J. · 95, 466

Slik, F. van der · 8, 9, 10, 11, 14, 19, 26, 27, 28, 30, 33, 298, 302, 308, 340, 365, 476

Smaling, A. · 114, 115, 116, 123, 124, 133, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 461, 470, 473, 474, 476

Smeets, A. · 142, 143, 144, 145, 151, 155, 317, 326, 476

sociaal kapitaal · 81, 82, 83, 465, 468

sociale laag · 14, 15, 21, 25, 33, 73, 99, 102, 104, 105, 114, 127, 128, 293, 301, 302, 303, 335, 411, 429, 431, 432, 436

spatialisatie · 170

Speelman, W.-M. · 144, 147, 307, 468, 476

spiritualiteit · 39, 64, 68, 86, 95, 132, 161, 172, 223, 299, 302, 354, 377, 393, 396, 402, 403, 404, 405, 406, 421, 457, 468, 469, 470, 478

Stark, R. · 33, 467

Stille generatie · 341, 344, 351

Stoffels, H. · 18, 21, 130, 340, 342, 344, 345, 351, 354, 377, 381, 384, 477

strategische fase van onderzoek · 51, 52, 59

structuralisme · 462

sub-contrariëteit · 150

subject van handelen · 177, 219, 259, 277, 355

subject van toestand · 148, 177, 219, 259, 260, 277, 355

subjectale semiotiek · 144, 150, 151, 305, 306, 326

subjectieve aspecten · 26, 31, 32, 399, 429

subjectiviteit, subjectivering · 5, 12, 31, 35, 43, 50, 95, 96, 116, 117, 118, 123, 138, 139, 140, 142, 143, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 167, 168, 170, 238, 240, 241, 242, 293, 294, 304, 309, 312, 314, 326, 354, 373, 374, 393, 396, 399, 408, 429, 432, 433, 438, 440

substantie van de inhoud · 247, 248, 250, 296, 301, 325, 434

substantiële religie, religiositeit · 37, 430

symbool, symbolisch · 37, 41, 55, 89, 122, 172, 173, 212, 392, 439

syntaxis · 146, 148, 149, 150, 152, 159, 163, 164, 165, 171, 243, 297, 307, 311, 317, 434

synthetiserend-conventionele zingevingstijl · 14, 15

T

tekstimmanentie · 139, 145, 151, 154, 155, 172, 304, 308, 309, 322, 326, 432, 436

temporalisatie · 170, 178

tensieve semiotiek · 147, 154, 307

Teunissen, J. · 114, 115, 116, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 134, 137, 139, 140, 461

Theissen, G. · 116, 477

thematisch traject · 147

thematische isotopie · 148, 150

theorie-gestuurd · 115

Thurlings, J. · 80, 477

thymisch · 152, 154, 159, 172, 175, 190, 210, 236, 247, 248, 257, 274, 290, 291, 305, 307, 308, 317, 320, 348, 434

thymische dimensie van de enunciatie · 152, 154, 159, 172, 175, 190, 210, 236, 274, 290, 291, 305, 307, 308, 317, 348, 434

Tillich, P. · 39, 86

Tillo, G. van · 42, 79, 329, 467

Timmers-Huigens, D. · 10, 11, 12, 19, 26, 29, 30, 32, 33, 305, 307, 365, 477

topische tijd/ruimte · 171, 179, 197, 207, 248, 317, 345

traditievernieuwing · 31, 61, 393, 408, 440

transcendent, transcendentie · 9, 13, 22, 28, 29, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 89, 90, 97, 149, 150, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 178, 197, 198, 203, 210, 212, 215, 217, 218, 219, 221,

238, 241, 269, 284, 285, 286, 316,
318, 338, 355, 356, 363, 379, 380,
384, 386, 387, 388, 389, 390, 392,
393, 396, 397, 398, 399, 402, 403,
404, 406, 418, 420, 421, 430, 433,
439, 440, 441
transcendente religiositeit · 387, 392,
402, 439, 441
transformatief geloofsleren · 13
Tromp, N. · 144, 473, 474, 477

U

Uden, M. van · 47, 477
utopische tijd/ruimte · 171, 188, 206,
207, 226

V

validiteit · 4, 5, 134, 137, 138, 139, 140,
142, 143, 293, 294, 432, 433, 438
Vanhoutte, K. · 363, 477
Vaticanum II · 1, 27, 80, 88, 92, 346,
348, 349, 354, 383, 476
Veldman, J. · 46, 477
Ven, J. A. van der · 19, 81, 477
Ven, P. van de · 83, 466
Vergouwen, L. · 14, 15, 20, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 33, 37, 38, 40, 127, 130,
132, 133, 330, 337, 338, 477
Verloren generatie · 26, 342, 354, 405
Vermeer, P. · 19, 22, 331, 474
Versteeg, P. · 89, 477
vertoog · 118, 119, 121, 122, 131, 142,
155, 304, 350
verzuiling · 79, 80, 103
Vlaeminck, H. · 144, 477
Vloet, J. van der · 32, 35, 477
volksgeloof · 377, 404, 470
Vooroorlogse generatie · 341, 343, 345,
352, 355, 373, 384, 391
vormgeving van de expressie · 146,
152, 154, 157, 159, 163, 189, 235,
274, 291, 305, 312

vormgeving van de inhoud · 146, 147,
152, 154, 159, 163, 189, 190, 235,
273, 274, 291, 305, 306, 307
Vosman, F. · 45, 462, 473
Voyé, L. · 84, 389, 477
Vries, G. de · 145, 155, 156, 472
vrijwilligerswerk, vrijwillig(st)ers · 46,
82, 92, 180, 181, 182, 187, 195, 201,
207, 214, 272, 357, 358, 359, 399,
410, 412, 413, 420, 422, 423, 424,
425, 426, 427, 441, 456, 462, 465,
468, 478
Vroom, H. · 93, 95, 478

W

waardeobject · 148
waardeoriëntatie · 18, 24, 25, 30, 34,
49, 50, 51, 80, 149, 164, 167, 270,
295, 296, 321, 322, 325, 336, 340,
341, 342, 343, 344, 351, 352, 353,
374, 380, 399, 400, 402, 405, 409,
412, 430
wederkerig geloofsleren · 12, 470, 472
wereld jongerendagen · 274, 333, 471
Wester, F. · 41, 115, 123, 126, 142, 478
Weverbergh, R. · 45, 478
Wils, J.-P. · 39, 478
Winfrey, O. · 86
Winter, M. de · 111, 112
Wissink, J. · 37, 42, 43, 44, 45, 50, 53,
60, 62, 63, 64, 66, 76, 77, 79, 85, 94,
172, 332, 358, 392, 394, 472, 473,
478
Witte, H. · 466, 475
Witvliet, Th. · 44, 478
Wolfe, T. · 351
wonderen · 38, 47, 199, 355, 384
wonderonderzoek · 350, 471
Woodhead, L. · 95, 393, 402, 405, 469
Wubs, J. · 100, 109, 110, 478

Z

zending van de Kerk · 54, 56, 57, 58,
65, 67, 372, 412, 415, 418, 425, 426,
441, 460
Ziebertz, H.-G. · 24, 30, 42, 45, 76, 95,
99, 100, 102, 109, 110, 111, 329,
467, 473, 479
zingeving · 14, 21, 23, 25, 27, 28, 29,
30, 31, 41, 126, 167, 205, 213, 243,
272, 291, 314, 338, 354, 363, 376,
379, 380, 394, 461, 463, 466, 470,
471, 475
zintuiglijkheid · 11, 33, 42, 147, 153,
154, 157, 172, 173, 181, 191, 197,

214, 216, 236, 237, 238, 240, 249,
266, 274, 310, 315, 320, 333, 334,
381, 386, 391, 407
zoekgedrag · 76, 92, 94, 281, 431
zoektocht · 4, 21, 27, 37, 79, 96, 120,
202, 212, 231, 232, 237, 241, 249,
257, 344, 349, 353, 354, 357, 374,
375, 379, 383, 410, 414, 466
Zondervan, T. · 23, 475
Zuidgeest, P. · 46, 479
zuil, zuilvorming · 42, 72, 79, 80, 81,
83, 103, 105, 186, 187, 335, 358,
470, 477
Zwaan, T. · 98, 99, 101, 102, 103, 104,
106, 110, 464, 471, 475, 479

CURRICULUM VITAE

Antonia Johanna Maria (Toke) Elshof is op 10 december 1957 geboren in Heino, Overijssel. Na aan de Thomas a Kempis Scholengemeenschap in Zwolle het atheneum-a te hebben afgerond, heeft ze de opleiding voor maatschappelijk werk gevolgd aan de Katholieke Sociale Academie in Enschede, waarna ze in het buurthuiswerk in Arnhem-zuid is gaan werken. Haar functie in het welzijnswerk heeft ze gecombineerd met een studie aan de Agogisch-Theologische Opleiding van de Katholieke Theologische Hogeschool Utrecht. Die studie is in 1984 afgerond, waarna een aanstelling volgde als pastoraal werkster in de *Parochie Verrijzenis des Heren* in Zwolle; een aanstelling met de opdracht om aan het parochiepastoraat een diaconale spits te geven. Vervolgens werkte ze bij het Arnhemse *Katholiek Service Instituut voor Levensvorming* als consulent voor het katholieke jeugd- en jongerenwerk in de provincie Overijssel. In 1989 behaalde ze haar doctoraal-examen aan de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht.

In de jaren negentig was ze in deeltijd werkzaam als docent catechese en catechetiek aan de *Katholieke Pabo* in Zwolle, als ziekenhuispastor in de Zwolse *Isala Klinieken* en als studentenpastor aan de *Christelijke Hogeschool Windesheim* in Zwolle.

Vanaf mei 2001 is ze in deeltijd door het *Aartsbisdom Utrecht* aangesteld voor promotie-onderzoek naar religieuze socialisatie in de huiselijke context. Deze opdracht kreeg een aanvang aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en een afronding aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg.

Toke Elshof is getrouwd en heeft drie kinderen.